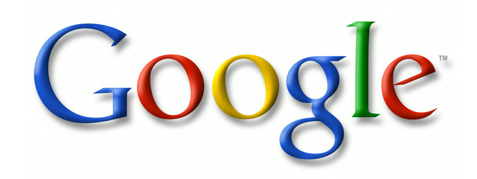
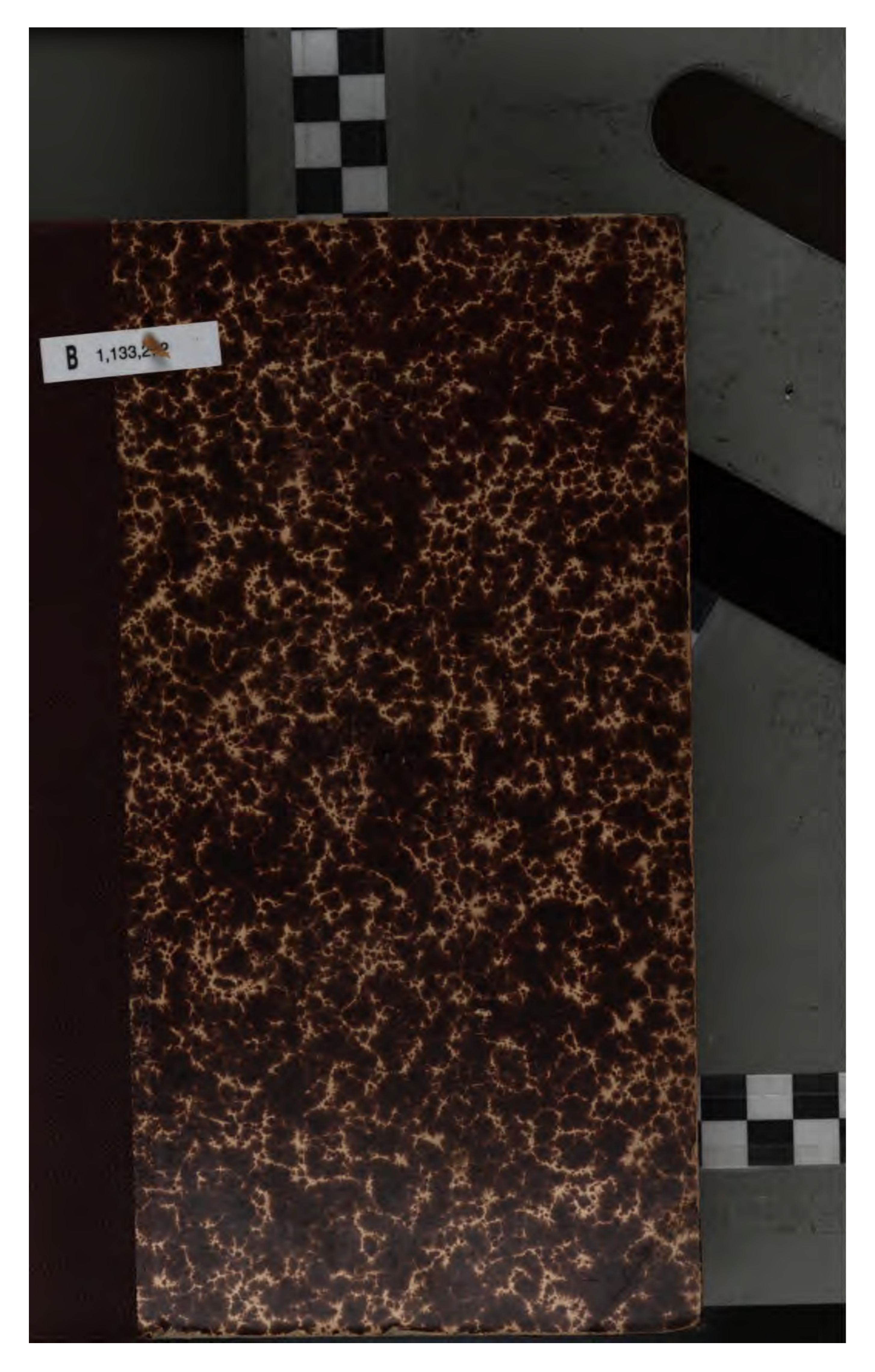





UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST



REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

DIRECTEUR : **D. MERCIER**

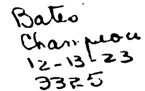
Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



NEUVIÈME ANNÉE

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
1, RUE DES FLAMANDS, 1
1902

Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie



I.

Kantisme et Néo-Scolastique. *)

Voilà huit années que les amis de la *Revue Néo-Scolastique*, par une mise en commun de constants efforts, travaillent à frayer un passage, dans des milieux sympathiques ou hostiles, à un programme d'idées traditionnel et en même temps nouveau dont fait foi le titre même choisi, lors de la fondation de ce périodique.

La trouée est faite. Et des bras vaillants, dans d'autres centres, en France, en Allemagne, en Italie, en Espagne, en Amérique, un peu partout, font de nouvelles brèches par où pénètre et s'étend le mouvement réactionnel.

Bien des préjugés sont abattus; mais bien d'autres demeurent. Ils adhèrent au nom que nous portons, ce nom évocateur d'un passé qui pour un grand nombre de contemporains est synonyme d'âge d'ignorance ou de bonacité, et rappelle spontanément les griefs outrecuidants accumulés par la Renaissance contre les ridicules d'une scolastique en déconfiture.

La vie séculaire de ces préjugés semble un gage de leur pérennité. Périodiquement des voix s'élèvent pour

*) A propos de l'étude publiée par M. Eucken dans les *Kantstudien*, 1901, Bd VI, H. 1, pp. 1-19, sous le titre : « Thomas von Aquino und Kant, Ein Kampf zweier Welten. »

relancer sous des formes nouvelles des accusations anciennes et stéréotypées. Certes, leur origine historique sert d'excuse à ceux qui les perpétuent et qui, faute de savoir ce que nous voulons et ce que nous enseignons, font retomber sur le présent les fautes du passé. Mais est-ce une raison de subir en silence leurs reproches ? Nous ne le pensons pas.

Il faut donc relever la contradiction, partout où elle se produit, et si pour le faire, dans les pages qui vont suivre, nous devons nous placer sur un terrain de généralités et même nous exposer à redire des choses connues, nos amis voudront bien considérer que le ton et la forme de la réplique sont conditionnés par le ton et la forme de l'attaque.

I.

Il faut se retourner du côté des kantiens. Depuis deux ou trois ans, en des circonstances diverses, des publicistes bien connus ont sévèrement jugé le mouvement néo-thomiste [1]).

Tous ont compris l'irréductibilité des deux systèmes en présence, l'antagonisme des deux mondes représentés par Kant et Thomas d'Aquin, « Der Kampf zweier Welten », comme dit M. Eucken; mais tous n'ont pas, comme M. Eucken, dont nous nous proposons d'examiner la récente étude, accusé les néo-thomistes en bloc de fausser la pensée de Kant ou, pour le moins, de n'y rien comprendre.

[1]) Citons notamment les études de Paulsen ; l'une visant un remarquable onvrage d'Otto Willmann, « Geschichte des Idealismus » fut publiée dans la *Deutsche Rundschau* (août 1898) sous le titre : « Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie » ; une autre dirigée contre un écrit de von Hertling parut dans les *Deutsche Stimmen* (sept. 1899) : « Katholicismus und Wissenschaft » ; une troisième, dans les *Kantstudien :* « Kant der Philosoph des Protestantismus » (1899). Ces études auxquelles l'auteur joint la réédition de deux autres écrits de circonstance, viennent d'être réunies en une brochure, portant ce titre suffisamment significatif : « Philosophia militans; gegen Klerikalismus und Naturalismus »; 2. Aufl., Berlin, 1901.

Soucieux de rattacher l'objectivité réelle des idées aux sensations extérieures, les néo-thomistes ne sont, pour M. Eucken, que des légataires d'un âge naïf, absorbés dans des enfantillages, incapables dès lors de se hausser à la grande doctrine du développement de l'esprit par le jeu propre de ses énergies internes (Entwicklung des Geistigen aus eignen Kräften des Geistes), ou de se rendre compte de l'intériorité absolue de la pensée (reine Innerlichkeit), caractère saillant de la philosophie moderne. A entendre M. Eucken, Kant n'est pour nous qu'un représentant de ce vulgaire subjectivisme qui fait de l'individu comme tel la mesure variable de la vérité, et nous ne soupçonnerions pas même l'universalité et l'« objectivité » que la structure uniforme des facultés humaines assure à la psychologie et à la morale kantistes. Cette incapacité radicale à comprendre Kant serait aussi la source des anathèmes dont nous accablons Luther, car l'œuvre du réformateur accomplit dans le domaine religieux ce que Kant réalisa dans le domaine philosophique, et donna satisfaction au besoin d'intériorité et de certitude personnelle dont l'âme moderne est assoiffée [1]). Ce sont des échos renouvelés de la retentissante étude de Paulsen : « Kant der Philosoph des Protestantismus » [2]) avec, en plus, une certaine pitié pour des *minus habentes*.

Mais faisons trève à ces griefs qui, pour être mis au point, exigeraient une justification très documentée, une citation de témoignages précis qui ressemblerait au plaidoyer d'un accusé mis en demeure de se défendre. S'il faut désavouer sans merci les manuels trop con-

[1]) P. 4.
[2]) *Kantstudien*, Bd IX, H. 1.

fiants où on se décerne la gloire facile de démolir Kant — que le plus souvent on n'a pas lu — au moyen de quelques considérations banales, il serait injuste d'étendre les reproches de M. Eucken à tous les néo-thomistes. Plusieurs en ces derniers temps ont parlé du kantisme en termes de si loyale fidélité, que les kantiens eux-mêmes se sont plu à y rendre hommage [1]). Et quant à confondre le système d'un Kant avec celui d'un Protagoras [2]), quelque ignorant a seul pu commettre pareille méprise : pourquoi faire remonter à toute une école la faute d'un isolé ?

Il est plus intéressant de suivre M. Eucken sur de nouveaux terrains. On verra que si les kantiens nous reprochent de mal juger du kantisme, nous sommes bien plus autorisés à nous plaindre de leur ignorance du néo-thomisme.

II.

En lui-même, écrit M. Eucken, le néo-thomisme est stérile. Car le thomisme moderne est une « alliance de la philosophie aristotélicienne et de la doctrine de l'Église catholique, mais une alliance conforme au génie du moyen âge » [3]). Or, il est bien vrai qu'Aristote a condensé, en formules originales, l'ensemble des

1) Lire par exemple le jugement porté par Medicus, dans les mêmes *Kantstudien* 1900, pp. 80-50) sur la *Critériologie générale* de D. Mercier.

2) M. Eucken parle en ces termes de l'idéalisme critique de Kant : « Aber ihrer Substanz nach ist Kant's Erkenntnislehre alles eher als ein blosser Subjectivismus, der das empirische Individuum zum Träger der Wahrheit macht. Denn indem der Erkenntnisprocess erstwesentlich in das Geistesleben selbst verlegt wird, erfährt dieses zugleich die deutlichste Abhebung von dem empirischen Seelenleben des Einzelnen, scheiden sich Logik, Ethik, Aesthetik scharf von aller empirischen Psychologie, erscheint jenseit aller individuellen Art eine innere Struktur des Geistes mit eignen Zusammenhängen und eignen Gesetzen » (p. 5). Comparez l'exposé du kantisme dans Mercier, *Critériologie* (4e édit.), pp. 184 et suiv.

3) « Was uns im Thomismus geboten wird, ist eine Verbindung der aristotelischen Philosophie und der kirchlich-christlichen Lehre, eine Verbindung aber gemäss der Art des Mittelalters » (p. 10).

idées reçues de son temps, en revêtant tout cela de ce coloris propre à la façon d'intelliger des Grecs. Au point de vue historique, c'est un génie puissant, personnifiant l'état de la philosophie à une étape donnée de la vie de l'humanité; il est par excellence le philosophe de la civilisation classique de la Grèce. Mais le thomisme moderne ne se borne pas à auréoler la figure d'Aristote de la célébrité historique; il attribue à ses synthèses une valeur absolue [1]), méconnaissant ainsi l'état d'âme de nos générations modernes qui ont brisé depuis longtemps les entraves d'un réalisme naïf. Conceptions géocentriques et anthropomorphiques de la nature; illusions sur la soi-disant correspondance de la représentation psychique et du monde extérieur; schématisme logique et métaphysique; idéalisme et dynamisme immanent sauvegardant à la fois l'objectivité des Idées platoniciennes et la valeur de la réalité concrète : tout cet édifice est vermoulu depuis des siècles. Et que faudrait-il dire, continue M. Eucken, des descriptions de la nature, de cette cosmologie et de cette psychologie aristotéliciennes qui provoquent un long haussement d'épaules et qui cependant tiennent par d'étroites attaches à l'encyclopédie de la science péripatéticienne? En vérité, la philosophie moderne, dès ses débuts, s'est nourrie de la haine de cette science surannée : peut-on songer sérieusement à la ressusciter? [2])

Ce qui est vrai d'Aristote est vrai de saint Thomas. « Thomas est du nombre de ces esprits qui collectionnent et qui comparent, aux allures systématiques

[1]) Pp. 12-14.

[2]) « Also die historische Leistung bleibe bei Thomas wie bei Aristoteles in allen Ehren! Aber nicht die historische, sondern die absolute Schätzung ist es, worauf der moderne Thomismus besteht, mit der also auch unsere Erwägung und Kritik zu thun hat » (p. 11).

et synthétiques, c'est-à-dire de cette catégorie de penseurs qui sont indispensables au paisible progrès de la vie dans l'étendue des choses, à la continuité du travail civilisateur. Et Thomas, à un moment critique, a mené ce travail à bonne fin avec un zèle infatigable et une grande habileté ; ce travail, eu égard à son temps, fut significatif et fructueux et il contribua largement, dans la suite des siècles, à la continuité de la vie et à la discipline des esprits »[1]. Mais aller au delà de ce jugement *historique* et proclamer la valeur *absolue* du thomisme, serait mentir aux progrès de l'humanité, et se flatter d'imprimer un mouvement de recul à la roue du temps (das Rad der Weltgeschichte zurückdrehen).

Est-il donc vrai que la néo-scolastique n'a qu'une signification temporaire et qu'on peut la définir : le mode de philosopher du XIIIe siècle (*scolastique*) repris par des hommes du XXe (*néo*) ? Tout comme on définirait la scolastique : le mode de philosopher d'Aristote pratiqué par les penseurs du moyen âge ?

Pour ce qui concerne l'identification de l'aristotélisme et de la scolastique, les philosophes du moyen âge se sont chargés eux-mêmes de répondre au réquisitoire de M. Eucken. Et tout le monde sait que des théories importantes de la théodicée, de la psychologie et de la morale scolastique s'écartent des ensei-

1) « Thomas gehört zu den Denkern ansammelnder, ausgleichender, systematisch zusammenschliessender Art, d. h. zu einer Klasse von Denkern, die für den ruhigen Fortgang des Lebens in der Breite der Dinge, für die Kontinuität der Kulturarbeit unentbehrlich sind. Und Thomas hat in einem kritischen Augenblick ein solches Werk mit unermüdlichem Fleiss und grossem Geschick verrichtet, für seine Zeit war dieses Werk bedeutend und fruchtbar, und auch in der Folge der Jahrhunderte hat es für den Zusammenhalt des Lebens und für die Disciplinierung der Geister viel [illegible] und gefördert » (pp. 10 et 11).

gnements du Stagirite [1]). Écoutez cet étrange témoignage que M. Eucken emprunte à des paroles de Mgr Spalding : « Is it credible that if St Thomas of Aquin were now alive he would content himself with the philosophy and science of Aristotle, who knows nothing either of creation or of providence, and whose knowledge of nature, compared with our own is that of a child » ? Comme si, en vérité, Thomas d'Aquin et tous les scolastiques n'avaient pas substitué la théorie de la création et de la Providence aux vagues théories d'Aristote sur les rapports de Dieu et du monde ! Comme s'ils n'avaient pas dissipé le doute que le Stagirite laisse planer sur la personnalité divine ! Comme s'ils n'avaient pas doté d'une volonté infiniment parfaite cet être mutilé, qui dans le péripatétisme, à force d'être en acte, était condamné à l'absolue immobilité ! D'autre part, si l'on songe que saint Thomas et ses disciples se rendaient compte de la valeur hypothétique de la science cosmologique et cosmographique des Grecs [2]), nul doute que, transportés dans nos sociétés modernes, ils n'eussent « été de leur temps », fréquenté nos laboratoires et manié pour leurs observations nos télescopes et nos microscopes.

Ce qui est plus étrange encore, c'est que M. Eucken répond comme Mgr Spalding, à la question que celui-ci se pose : « Mit Bischof Spalding verneinen auch wir jene Frage unbedenklich » ! (p. 17). Mais n'est-ce pas

[1]) Voir à ce sujet : Talamo, *L'Aristotélisme de la scolastique* [Paris, 1876) et notre *Histoire de la philosophie médiévale*, pp. 264 et suiv.

[2]) On connait au sujet des hypothèses astronomiques des Grecs l'aveu significatif de saint Thomas dans le *de caelo et mundo* (In lib. II, l. XVII). Semblables déclarations ne sont pas isolées. Voici p. ex. ce qu'écrit sur les hypothèses des cycles homocentriques et des épicycles, Gilles de Lessines, disciple et contemporain de saint Thomas : « quae omnia *probabilia* et non sunt per demonstrationem accepta ; quare ipsa etiam supposita faciunt habitum *opinionis* in scientia astronomiae magis quam scientiae. » *De unitate formae*, p. 94, édit. De Wulf, Louvain 1901.

au prix d'un illogisme qu'il affranchit Thomas d'Aquin après avoir mis toute la scolastique sous la tutelle d'Aristote ?

Il est vrai que s'il rend hommage au maître, c'est pour mieux jeter l'odieux sur les disciples. « Thomas ist in Wahrheit anderen Geistes als die heutigen Thomisten » (p. 17).

Serions-nous donc tentés par hasard de river les étoiles, par des clous d'or, sur des sphères de cristal qui s'environnent, et d'enseigner la vie psychique et l'incorruptibilité des astres ? Erreur profonde ! Non seulement en ce point de la science antique dont le seul énoncé fait sourire, mais au sujet de n'importe quelle théorie rien n'est plus contraire à l'esprit du néo-thomisme que l'ipsédixitisme irréfléchi et fanatique. Thomas d'Aquin lui-même n'a-t-il pas mis en garde contre ce travers mental[1]) : « locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus » ? Que de fois ces choses ont été dites ! Ce serait folie d'abdiquer l'indépendance de penser et le droit de contrôle, et de ne pas s'entourer, *pour chaque élément de doctrine,* des lumières de la science moderne et aussi de l'apport précieux que sur de nombreux problèmes fournissent les philosophies adverses [2]). Si la théorie scolastique sort triomphante d'un débat contradictoire, elle n'en est que mieux raffermie ; si elle apparaît chancelante ou sapée, elle est impitoyablement mise au rancart par tous ceux qui ne recherchent pas la scolastique pour elle-même, mais pour la vérité qu'elle

1) *Summa Théol.*, 1a, q. 1, art. 8, ad 2.

2) « Il n'est pas un philosophe catholique qui ne fût prêt à sacrifier « une idée vieille de plusieurs siècles », du jour où elle contredirait manifestement un fait observé. » Mercier, *Les origines de la Psychologie contemporaine*, p. 455. — Si M. Eucken se décide à parler encore du néo-thomisme, nous l'engageons vivement à lire le chapitre final de ce livre, consacré au néo-thomisme.

contient. Un exemple en est fourni par la présente livraison de la *Revue Néo-Scolastique* auquel nous renvoyons M. Eucken, et dans lequel notre savant collègue, M. Nys, familier à la fois de la chimie moderne et de la philosophie médiévale, abandonne franchement saint Thomas, qui affirme la divisibilité des principes spécifiques dans les êtres inorganisés et qui la nie pour les animaux supérieurs.

Mais s'il en est ainsi, dira M. Eucken, le néo-thomisme n'est plus le thomisme. Admettre en effet qu'il faut, à un moment donné, se dépouiller des conceptions du passé, n'est-ce pas convenir que les idées philosophiques d'une époque s'adaptent à un milieu historique et se modifient avec lui ? Ce travail immanent d'évolution a emporté la civilisation hellénique et médiévale et, avec elle, la forme de penser qui l'incarne. Voilà pourquoi Kant est le triomphateur du jour, parce que Kant est l'esprit moderne tout entier.

Kant sera-t-il donc à son tour — je ne dirai pas « dépassé », puisque la chose est accomplie — mais démoli par les générations d'un siècle futur, à qui les conditions nouvelles de l'état social imposeront une synthèse inconnue en ce jour ? Les critiques de l'avenir rangeront-ils dans le même musée d'antiquités les formes *a priori* de Kant, les monades de Leibniz, les facultés de saint Thomas et les entéléchies d'Aristote ?

Nous croyons pour notre part que l'évolutionnisme à outrance, dont l'étoile pâlit si rapidement dans le domaine des sciences particulières, est une hypothèse fausse en philosophie. L'histoire montre bien qu'il y a des adaptations d'une synthèse à son milieu, et que chaque âge emporte avec lui ses aspirations propres et sa façon spéciale d'envisager les problèmes et les

solutions ; mais elle offre aussi le spectacle évident des éternels recommencements, des oscillations rythmiques d'un pôle à l'autre de la pensée, et si Kant a trouvé une formule originale du subjectivisme et de la *reine Innerlichkeit,* ce serait une erreur de croire qu'il n'a pas d'ancêtres intellectuels. Il en eut dans les premiers temps historiques de la philosophie, puisque M. Deussen a retrouvé dans les *Upanishad's* des hymnes védiques la distinction du noumène et du phénomène, et qu'il a pu écrire au sujet de la théorie de la Mâyâ : « Kants Grunddogma, so alt wie die Philosophie »[1]).

Non, il n'est pas démontré que toute vérité est relative à un temps et à une latitude donnés, et que suivant la conception du matérialisme historique, la philosophie est le produit d'un milieu économique en voie incessante d'évolution. A côté de choses changeantes et propres à un état déterminé de la vie de l'humanité, il y a une âme de vérité qui circule dans tout système et qui n'est qu'un fragment de cette vérité intégrale et immuable qui hante l'esprit humain dans ses recherches les plus désintéressées.

C'est cette âme de vérité que le néo-thomisme croit trouver dans quelques doctrines fondamentales d'Aristote et de saint Thomas, et c'est pour éprouver leur valeur qu'on doit les jeter dans le creuset de la pensée moderne et les mettre aux prises avec les doctrines opposées.

M. Eucken a le droit de considérer comme insoutenable le dynamisme mitigé de la scolastique, son idéologie empirico-sensualiste. Libre à lui de prendre en

[1]) Deussen, *Allg. Gesch. d. Philos.* Bd I, Abth. 2 : *Die Philosophie des Upanishad's* (Leipzig, 1899), p. 204.

pitié ces générations « naïves » du passé qui enseignaient l'origine sensible de tout phénomène mental, la correspondance du monde des choses et du monde des représentations. Mais libre à nous de mettre dans l'autre plateau de la balance l'idéologie et la critériologie kantiennes, le subjectivisme des formes *a priori* que M. Eucken nous accuse de ne pas comprendre et qui, pour être une fonction générale basée sur la structure de toute intelligence humaine, n'en demeure pas moins un subjectivisme. Ce n'est pas la première fois dans le cours de l'histoire qu'un dogmatisme mitigé réagit contre une forme de subjectivisme, et si la néo-scolastique a servi de point de ralliement contre le Kantisme, on aurait tort d'y voir le simple résultat d'un mot d'ordre venu de Rome, et non pas au premier chef une résistance spontanée aux excès de l'idéalisme de toutes nuances que Kant a indirectement provoqués.

III.

Pour une autre raison, M. Eucken conclut à la non-viabilité du néo-thomisme. Le moyen âge, dit-il, n'a constitué sa philosophie que pour légitimer son catholicisme. Il tenta l'impossible. Car le temple de la nature édifié par Aristote est d'une architectonique si différente du temple de la grâce, dressé par le Christ, que leur juxtaposition (Nebeneinander) ne pouvait aboutir qu'à une construction hétérogène et sans unité. Le moyen âge s'est contenté d'un semblant d'adaptation et d'harmonie, mais l'esprit moderne ne saurait se bercer des mêmes illusions [1]).

[1]) « Und eine solche Denkweise soll sich glatt oder doch nach einigerZ ustutzung mit dem Christentum zusammenfügen ! Um das zu unternehmen, muss man nicht nur die aristotelische Philosophie, sondern auch das Christentum recht farblos fassen

Seuls, le zèle intempestif des uns, l'étude superficielle des autres ont pu réduire le travail plusieurs fois séculaire de la philosophie scolastique à un simple « boniment » du dogme. A présenter les choses sous ce biais, on méconnaît l'ampleur du mouvement scolastique dans l'histoire.

Il est vrai que la *théologie* scolastique du moyen âge appela à son secours la *philosophie* scolastique (deux choses presque toujours confondues), pour lui demander les préliminaires rationnels de la croyance; il est vrai que le raisonnement philosophique tint compte de la vérité révélée qui, sans lui enlever la liberté de ses méthodes, l'empêcha de s'égarer. Bien plus : l'âge de foi vive que fut le moyen âge ne considéra pas la philosophie ou la science profane comme le terme et le couronnement du savoir, et l'organisation des études universitaires, reflétant cet esprit, faisait de la philosophie une préparation à la science sacrée. De tout cela résulte un système de rapports réels entre deux sciences; mais ceux-ci, pour être réels, n'épuisent pas ce qu'il faut dire de la philosophie scolastique, si on l'envisage dans son intégralité.

Car il est un second biais sous lequel il faut regarder la philosophie scolastique et qui découvre sa *principale* signification : indépendamment de ses rapports avec le dogme, la philosophie scolastique, *comme telle,* poursuit ce but indépendant et désintéressé dont se glorifie toute philosophie vraie, à savoir la patiente et loyale recherche des raisons explicatives de l'ordre universel. Et *comme telle*, on la peut discuter, comme

so farblos, dass was übrig bleibt, kaum noch einen Wert behält, jedenfalls alle Kraft der Erhöhung und Umwälzung einbüsst » [p. 15]. — « Also bleibt es dabei, dass was dem Mittelalter genügte, für uns heute nicht mehr auslangt, da wir andere Ansprüche an den inneren Zusammenhang unserer Gedankenwelt stellen müssen » [p. 16].

on discute le système d'un Leibniz, d'un Spinoza ou d'un Kant.

Voilà la caractéristique primordiale de la philosophie scolastique, et voilà assurément à quoi s'attachent les néo-scolastiques du xxe siècle.

Philosophes, nous ne devons ni ne voulons être apologistes. Les conditions de la vie moderne ne comportent plus cette hiérarchie de la discipline médiévale qui conduisait des « arts » à la « théologie ». La néo-scolastique acquiert ainsi une valeur autonome; ses solutions signifient par elles-mêmes, comme dans ce problème des rapports de l'âme et du corps, où, d'après un homme comme Wundt, les résultats de la psychologie expérimentale ne cadrent ni avec l'hypothèse matérialiste, ni avec le dualisme cartésien, et où seul l'animismè aristotélicien fournit une explication plausible.

Concluons :

Si la néo-scolastique fait retour aux idées directrices de la synthèse médiévale, ce n'est ni en vertu d'un psittacisme enfantin qui nous ferait redire mot à mot des leçons apprises, ni pour batailler en faveur d'une théorie religieuse qui n'a nul besoin de ce renfort, mais parce qu'un examen renouvelé des faits à interpréter et des solutions en présence ne montre pas dans les conceptions scolastiques l' « insuffisance évidente » qu'on leur prête, ni surtout la banalité dont l'accusent une foule de faux interprètes.

Qu'on n'écrive donc plus des jugements comme ceux-ci : « Der Klerikalismus dagegen hasst und schmäht die Philosophie : sie sei Schuld an dem Abfall vom Glauben » [1]; mais qu'on substitue une

1) Paulsen, *Philosophia militans*, p. VI.

bonne fois aux procès de tendances des procès de doctrines, aux préjugés des critiques d'arguments, et qu'on renonce à ce « sophisme *a priori* » qu'une chose cesse d'être bonne dès qu'elle devient ancienne. Pas plus que le kantisme qui s'inspire de Kant, le néothomisme qui s'inspire de Thomas d'Aquin ne veut se momifier. Et nous pouvons sans crainte nous appliquer ces lignes qui clôturent l'étude de M. Eucken et où il définit ses relations avec le philosophe de Kœnigsberg : « Si un retour à quelque grand penseur devait signifier plus qu'un conseil sur la tâche à accomplir, une orientation sur ce qu'il y a d'essentiel, un secours qu'on lui demande pour aller du complexe au simple ; s'il fallait entendre par là une reprise pure et simple des résultats de son travail, un arrêt du mouvement au point où il est resté, — pareil retour appliqué à Kant serait aussi faux et aussi dommageable que s'il s'agissait de Thomas. Le criticisme élevé à la hauteur d'un dogme infaillible pourrait devenir aussi dogmatique et aussi figé que le dogmatisme des temps anciens. Si nous nous réclamons de Kant, et si nous l'honorons, c'est pour d'autres raisons. Il doit nous aider à donner au problème philosophique la hauteur correspondante à la situation historique du monde, nous aider à nous laisser compénétrer par toute la force des grandes questions, nous aider à nous soustraire aux fluctuations du temps(?) et aux erreurs des hommes pour reconnaître la réalité du travail intellectuel et l'essence de la vie de l'esprit »[1]).

M. De Wulf.

[1]) P. 18.

II.

LES FONDEMENTS DE LA GÉOMÉTRIE.

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT.

(Suite et fin). *)

III.

LES AXIOMES DE LA GÉOMÉTRIE PROJECTIVE.

M. Russell formule les trois axiomes suivants comme suffisant à fonder la géométrie projective :

I. On peut distinguer différentes parties de l'espace, mais toutes ces parties sont qualitativement semblables et ne se distinguent que par le fait immédiat qu'elles sont situées les unes en dehors des autres.

II. L'espace est continu et divisible à l'infini ; le résultat de cette division infinie, le zéro d'étendue, s'appelle *point*.

III. Deux points quelconques déterminent une figure unique, appelée *ligne droite* ; trois points quelconques, en général, déterminent une figure unique, le *plan*. Quatre points quelconques définissent une figure correspondante de trois dimensions, et il n'y a aucune raison pour que la même chose ne soit pas vraie d'un nombre quelconque de points. Mais ce processus prend fin, tôt ou tard, avec un certain nombre de points qui déterminent la totalité de l'espace. Car, s'il n'en était pas ainsi, aucun nombre de

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1901, p. 338.

relations d'un point à une collection de points donnés ne pourrait jamais déterminer sa relation à de nouveaux points, et la géométrie deviendrait impossible.

Avant d'entrer dans l'examen de ces axiomes, nous tenons à faire une remarque, essentielle à nos yeux et dont un désaccord profond qui nous sépare de M. Russell fera ultérieurement ressortir l'importance. Les mots *ligne droite* et *plan* doivent être considérés comme désignant simplement une ligne déterminée par deux points ou une surface déterminée par trois points, ligne ou surface distincte qualitativement de toute autre passant par ces deux ou ces trois points, mais sans qu'on doive y attacher aucune qualité spéciale.

La nécessité de ces axiomes, considérés en gros, pour ainsi dire, et sans subtilité, pour la géométrie projective, résulte immédiatement de ce que cette géométrie repose exclusivement sur les opérations de projection et de section, qui exigent, pour être déterminées, précisément les axiomes énoncés. Tout au plus pourrait-on dire que, à côté de la géométrie projective ainsi définie, on pourrait sans doute en construire une autre où l'on considérerait des lignes définies par trois points, des surfaces définies par quatre points ; nous ne voyons pas ce qui empêcherait de faire des constructions plus ou moins analogues à celles de la géométrie projective avec de telles lignes et de telles surfaces. Mais il est aisé de se rendre compte que cette autre géométrie reposerait sur des axiomes tout à fait analogues à ceux qu'énonce M. Russell [1]). On voit en même temps que de tels axiomes sont bien des conditions de toute construction géométrique.

D'accord avec lui sur cette application de son criterium de l'apriorité, nous allons cesser de l'être au sujet des conséquences qu'il prétend en tirer concernant l'homogénéité

[1]) Il paraît avoir voulu écarter cette éventualité d'un axiome plus général dans une discussion dont nous n'avons pas bien saisi la portée (pp. 183 et sv.).

de l'espace. La géométrie projective détermine des figures douées de la similitude qualitative, c'est-à-dire ne pouvant se distinguer que par le fait qu'elles sont extérieures les unes aux autres, et cette propriété repose sur ce qu'elle appartient aux points, aux droites et aux plans en vertu même des axiomes qui les définissent. Cette équivalence qualitative absolue entraîne la parfaite homogénéité de l'espace ; mais ici il faut bien s'entendre sur cette homogénéité toute qualitative. Comme le dit fort bien M. Russell, cette homogénéité suppose qu'une figure peut être définie par ses relations internes, ses relations externes ne constituant que sa position, qui n'a qu'un caractère purement relatif.

Mais M. Russell et nous avons des conceptions différentes de cette homogénéité projective. Pour nous, elle signifie qu'un espace quelconque étudié projectivement ne révèle aucun défaut d'homogénéité, et cela par l'excellente raison que l'absence d'homogénéité, ou mieux l'hétérogénéité, est une propriété essentiellement métrique : du moment qu'on renonce à tenir compte des propriétés métriques, toute différence s'évanouit entre espaces homogènes et espaces non-homogènes, et les constructions projectives s'appliquent indifféremment aux uns et aux autres. Que l'on définisse l'homogénéité par la constance de la courbure ou par la possibilité du déplacement des figures sans déformation, la définition repose sur des mesures et est par conséquent métrique. Supprimez les mesures et la notion même d'homogénéité disparait. On voit donc que, si la géométrie projective est incompatible avec toute distinction qualitative des diverses parties de l'espace, cela ne signifie aucunement qu'elle ne s'applique qu'aux espaces homogènes de la géométrie métrique, mais que la notion de non-homogénéité (et par là même, à vrai dire, celle d'homogénéité) lui est étrangère. On voit pourquoi nous ne saurions accorder à M. Russell que la géométrie projective ne peut être appliquée à un espace métriquement hétérogène. Du reste,

du moment que, sur une surface, deux points déterminent une ligne qualitativement distincte de toute autre passant par ces points, cette surface se prête aux opérations de projection et de section, sur lesquelles repose toute la géométrie projective. Nous n'en continuerons pas moins à parler généralement de droites et de plans, là où il faut entendre lignes et surfaces géodésiques, afin de ne pas entrer en continuel conflit de langage avec M. Russell.

Sur sa conception, selon nous inexacte, de l'homogénéité projective, celui-ci échafaude l'idée métaphysique d'une forme d'extériorité, pour laquelle la relativité de la position devient l'absence complète de tout vestige de substantialité, et alors nous assistons au spectacle curieux de la genèse d'un nouveau criterium de l'apriorité. Au début, nous l'avons vu, il ne s'agissait que d'un criterium d'apparence scientifique : est *a priori* toute condition nécessaire à la possibilité de l'expérience. Maintenant on en aura un autre, la concordance avec le concept d'une forme d'extériorité tel que l'a édifié M. Russell, et nous verrons, dans le paragraphe suivant, combien ce criterium permet de mettre en oubli le premier. Cette discussion sur l'homogénéité ressemble quelque peu à une digression ; mais il était indispensable d'y suivre M. Russell.

Revenons maintenant à ses trois axiomes et tâchons, avec lui, d'en mieux pénétrer le sens et la portée. Le premier, il est vrai, nous paraît suffisamment élucidé par tout ce que nous avons dit de la géométrie projective ; mais le second mérite un examen fort attentif.

M. Russell en fait lui-même une curieuse critique. Du point de vue strictement projectif, alors que toutes les autres figures *sont* simplement des collections de points, de lignes ou de plans donnés par une construction projective, les lignes droites et les plans sont donnés intégralement à titre de relations entre deux ou trois points, en sorte qu'on ne doit pas les considérer comme divisibles ou composés de parties. A ce point de vue, on est amené à *réaliser* les

points, à en faire une sorte de matière atomique purement géométrique, c'est-à-dire dénuée de toute causalité. Il y a une infinité de couples de points ayant même relation, c'est-à-dire situées sur la même droite. Ce n'est que par leur matérialisation qu'on parvient à considérer la droite comme composée d'une série continue de points, en même temps qu'à en traiter métriquement l'étude. En appliquant l'expression « zéro d'étendue » au point, M. Russell accentue presque naïvement ce qu'il y a de métrique dans son énoncé du second axiome et qu'il y aperçoit non sans inquiétude. Lui-même a du reste fait la critique la plus sévère de cet énoncé en disant, dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale* [1]), que la notion de continuité est purement métrique.

Si la droite, et en général toute figure spatiale, est une relation, il faut que cette relation existe entre des éléments qui, considérés isolément, ne peuvent essentiellement présenter cette relation. En disant que le point est le zéro d'étendue, on en fait d'abord une espèce du genre étendue, puis on la caractérise par sa mesure, double faute puisque le point n'est pas de l'étendue et que la mesure est étrangère à la géométrie projective : ce langage incorrect paraît dû à la conception à demi inconsciente du point comme cercle infiniment petit, conception inadmissible comme point de départ de la géométrie.

Il faut donc partir très nettement du point substantialisé ou hypostasié dont parle M. Russell dans son dernier chapitre et ne pas tenir en balance la définition de la droite par deux points et celle du point par deux droites : la première seule est valable. Mais d'autre part, il faut bien reconnaître que la définition de la droite par deux points suppose une forme d'extériorité déterminée à plusieurs dimensions ; or précisément cette détermination ne peut être que métrique. Y a-t-il donc contradiction ?

Nous ne le pensons pas, mais il y a ici l'indice que la

[1]) Année 1899, p. 697.

géométrie projective n'est qu'une science incomplète, faisant abstraction de propriétés inaliénables de son objet.

Ceci nous amène à remarquer, après M. Mansion [1]), qu'il n'est pas exact de dire que la géométrie projective est incapable de distinguer les divers espaces. Si nous avons vu qu'on peut sur un plan euclidien, à l'intérieur d'une ellipse, établir une géométrie numérique identique à la géométrie de Lobatchevsky, il n'en est pas moins vrai que le reste du plan subsiste et que, si l'on y fait les constructions projectives, on y trouvera que par un point extérieur à une droite on ne peut en mener qu'une ne rencontrant pas la première; sur un plan de Lobatchevsky, on en trouverait une infinité et, sur une sphère, toutes les droites se couperaient en deux points. Ce sont là des faits fournis par de simples constructions projectives et qui, notons-le bien, peuvent singulièrement troubler certaines constructions projectives que l'on énonce constamment comme si elles devaient donner toujours les résultats correspondant au plan euclidien.

Il y a donc une distinction projective possible entre les trois types d'espaces homogènes, mais cette homogénéité même est purement métrique, et, d'autre part, la géométrie projective peut s'appliquer à des espaces présentant des intersections multiples des géodésiques.

Tout ceci montre combien le second axiome de M. Russell soulève de difficultés. Peut-être pourrait-on en améliorer quelque peu l'énoncé en parlant, comme le fait ailleurs ce géomètre lui-même, de la distinction intuitionnelle des points. On notera de plus que, comme on l'a vu, les procédés projectifs permettent de distinguer deux groupes de quatre points sur une ligne droite.

A l'égard du troisième axiome, nous nous sommes suffisamment expliqué en ce qui touche la nécessité d'une ligne déterminée par deux points et d'une surface déterminée par trois points ; toutefois il faut remarquer une précision nouvelle ajoutée par la note de la page 184 à l'axiome du plan:

[1]) *Revue des Questions scientifiques* de juillet 1901, p. 266.

il signifie, non seulement que trois points définissent une surface, mais que les points communs à deux plans sont en ligne droite. On aperçoit ici la volonté de disposer d'une double définition de la droite, afin de pouvoir démontrer le caractère univoque de la construction quadrilatérale. C'est là une justification bien détournée et reposant sur ce que nous avons pu appeler un paradoxe géométrique : il serait très intéressant de s'assurer s'il existe un autre moyen d'établir la nécessité de l'axiome du plan ainsi compris [1]).

Que le nombre des dimensions soit nécessairement fini, cela résulte de ce que, les positions étant définies par leurs relations à d'autres positions, il faut, pour que cette définition soit possible, qu'un nombre fini de relations y suffise. Cet axiome s'impose à toute forme d'extériorité.

La géométrie projective exige d'ailleurs au moins deux dimensions, car elle ne permet aucune différenciation des points d'une droite ou d'une ligne quelconque qu'au moyen de constructions se faisant en dehors d'elle. M. Russell prétend faire de cette particularité un axiome universel pour toute forme d'extériorité, même au point de vue métrique qui comporte le déplacement des contenus. Pour l'établir, il s'appuie sur ce que deux choses ne peuvent occuper en même temps une même position, une forme d'extériorité n'étant que l'expression de la diversité des choses. Il en résulterait que, dans une forme à une dimension, les objets ne pourraient changer leur ordre. Pour nous, nous ne voyons aucune difficulté à admettre deux atomes géométriques qui occuperaient simultanément la même position. En réalité, il s'agit encore, non de l'appli-

[1]) Ne pourrait-on pas raisonner ainsi ? Dans un espace quelconque, à trois dimensions par exemple, deux points déterminent une ligne qualitativement unique ; chacun des points de celle-ci et un point extérieur déterminent aussi une ligne et le lieu de toutes ces lignes est une surface. Cette surface d'ailleurs paraît bien devoir être unique qualitativement parmi toutes celles qui passent par les trois points donnés; si on l'établissait rigoureusement, on aurait démontré l'axiome du plan sous sa forme complète comme conséquence de l'axiome de la droite, et il cesserait par là même d'être un axiome pour devenir un théorème.

cation du criterium fondé sur la possibilité de l'expérience (mentale), mais sur une idée métaphysique, qui ne semble, à vrai dire, que la traduction d'un résultat de l'expérience physique. En fait, on peut fort bien établir des propositions métriques sur un espace à une dimension.

Le résultat de cette discussion, dont nous ne nous dissimulons pas l'insuffisante précision, serait que les axiomes de M. Russell approchent beaucoup de la vérité, mais qu'il y aurait grand intérêt à les serrer de plus près en s'en tenant strictement au criterium de la possibilité de l'expérience : on pourrait sans doute supprimer quelques excroissances parasites, surtout dans les commentaires.

IV.

LES AXIOMES DE LA GÉOMÉTRIE MÉTRIQUE.

Ces axiomes doivent être les conditions nécessaires à la mesure directe d'un continu quelconque. D'après M. Russell, ils sont au nombre de trois et peuvent être désignés sous les appellations d'axiomes de libre mobilité, des dimensions et de la distance. Ils sont d'ailleurs en intime corrélation avec ceux de la géométrie projective.

A la base de la géométrie métrique doit se trouver d'abord un criterium de la grandeur spatiale, qui se ramène, grâce à la divisibilité infinie de l'espace géométrique, à un criterium de l'égalité spatiale. Partant d'ailleurs de la définition de l'égalité par la coïncidence, on est amené à poser pour définir l'égalité de deux figures qui ne coïncident pas, la possibilité de les amener en coïncidence sans que le déplacement qu'on leur imprime les modifie, et l'on aura l'axiome de libre mobilité : *Les grandeurs spatiales peuvent être déplacées sans déformation*, ou encore : *Les formes ne dépendent en aucune manière de la position absolue dans l'espace.*

Pour établir cet axiome, M. Russell a recours d'abord à

un argument philosophique, parfaitement étranger à son criterium. C'est un argument que nous connaissons déjà ; la négation de l'axiome implique la position absolue et, partant, une action du pur espace sur les choses, ce qui est incompatible avec son caractère de forme d'extériorité. Voulant nous en tenir au criterium de la possibilité de l'expérience, nous ne pouvions qu'écarter un tel argument comme irrecevable. Venons-en donc de suite à l'argument géométrique.

Dès le début, nous pourrions arrêter M. Russell et lui dire que le jugement d'égalité peut être posé en dehors de la superposition ; mais, comme il examine plus loin cette objection, nous suivrons le même ordre que lui et admettrons d'abord que la superposition est la base de ce jugement. Erdmann a soutenu qu'on peut construire une géométrie où les grandeurs varieraient avec le mouvement suivant une loi définie ; mais M. Russell montre fort bien que si, par exemple, on suppose que l'arc infiniment petit *ds* devient *dsf(p)* dans la position *p*, on aura besoin des coordonnées de *p*, et qu'on sera ainsi obligé de mesurer des distances, ce qui ne se peut encore qu'au moyen de la fonction *f (p)* dont l'application jettera dans un cercle sans fin. Nous tenons donc pour avéré qu'il est indispensable d'admettre la conservation de la longueur de l'élément *ds* dans le mouvement : c'est bien là une condition *a priori* de la mesure de l'égalité par superposition ; mais M. Russell conclut au delà de ce qu'il a montré en étendant l'axiome à la constance des formes, alors que l'on n'a rien dit des angles, éléments essentiels de la forme. Voyons donc s'il ne serait pas possible d'établir la géométrie d'un espace où les longueurs seules se conserveraient et où les angles varieraient : c'est ce que nous avons fait du reste dans notre *Etude sur l'espace et le temps*.

Supposant un ellipsoïde et sur cet ellipsoïde un triangle géodésique, nous pouvons le déplacer sans changer les longueurs de ses côtés, et comme d'ailleurs la courbure des

géodésiques de cette surface n'est appréciable que dans un espace à trois dimensions, les côtés déplacés apparaîtront comme identiques à ce qu'ils étaient dans leur position première. Mais, pour les angles, il en est tout autrement, car si je prends un second triangle ayant un angle commun avec le premier, je ne pourrai pas faire coïncider ces deux angles après déplacement, ce qui interdit de considérer les deux angles nouveaux comme identiques à l'angle primitif.

Il en résulte que la définition de l'égalité des figures par superposition est inapplicable sur une telle surface; mais en résulte-t-il qu'on ne puisse procéder autrement? Tous les éléments des figures se ramenant aux longueurs et aux angles et les longueurs se mesurant par superposition, nous n'avons à nous occuper que des angles. Pour ceux-ci, on ne peut songer à en fixer les côtés par une liaison puisque, nous venons de le dire, l'effet d'une telle liaison est précisément de faire varier l'angle pendant le mouvement; mais il est une propriété commune à toutes les surfaces qui permettra d'éluder la difficulté. Si nous considérons une série d'angles formés tout autour d'un même point, leur sommet commun, et si nous joignons les côtés deux à deux, de façon à former autant de triangles, un déplacement de ceux-ci, tel qu'ils aient encore un sommet commun à tous et un côté commun à deux triangles successifs, aura pour résultat de faire constater que le dernier côté ne coïncide pas avec le premier : il y aura vide ou recouvrement. Si l'on recommence l'opération en réduisant les côtés des triangles, l'écart sera moindre, et il deviendra plus petit que tout angle donné si l'on diminue suffisamment les côtés, en sorte que, à la limite, le dernier côté se superposerait au premier.

Il en résulte que l'habitant superficiel d'un ellipsoïde peut mesurer les angles, approximativement sans doute, mais c'est le sort de toute mesure empirique; possédant d'ailleurs la mesure des longueurs, il pourra établir complètement la géométrie des lignes tracées sur l'ellipsoïde. Dès lors, pour

qui s'en tient au criterium de M. Russell, il n'est pas exact de dire que la libre mobilité[1]) soit un axiome ou condition *a priori* de l'expérience géométrique.

Le philosophe anglais se pose ensuite à lui-même plusieurs objections :

1° Il se demande comment la définition de l'égalité par la superposition est applicable aux solides, et à ce sujet ses scrupules ne sont pas sans nous étonner. Dans tous les traités de géométrie, dit-il, on admet que deux cubes de côté égal sont égaux ; par la méthode de congruence ou de superposition des figures à une ou à deux dimensions, on sait que ces deux cubes ont tous leurs côtés égaux et leurs faces égales ; ils ne diffèrent donc par aucune qualité spatiale sensible, sauf par la position et, comme la position ne saurait produire un effet, on peut dire qu'ils sont en eux-mêmes indiscernables et ont par suite même volume. Dans le cas des hélices *dextrórsum* et *sinistrorsum*, la différence ne réside que dans leur relation à d'autres choses dans l'espace, et alors on les appellera égales comme les cubes de tout à l'heure.

Il y a dans tout le passage dont nous parlons une confusion, qui nous surprend, entre deux cas bien distincts. M. Russell étend à la mesure des solides en général une proposition formulée très justement par Delbœuf pour le cas de l'égalité des figures symétriques en géométrie à

[1]) M. Russell n'est pas sans avoir donné une réponse à cet argument : la géométrie des surfaces non congruentes n'est possible, dit-il, que par l'emploi des infiniment petits ; or, dans l'infiniment petit, toutes les surfaces deviennent planes. Si nous n'avions pas notre mesure euclidienne qui peut être déplacée sans déformation, nous n'aurions aucune méthode pour comparer de petits arcs en différents lieux. Cette argumentation fait ressortir une différence profonde entre la manière de M. Russell et la nôtre de concevoir la hiérarchie des divers ordres de géométrie. Lorsque nous nous plaçons dans un espace à *n* dimensions, nous considérons comme étant absolument *imperceptible* pour nous tout ce qui suppose un nombre de dimensions supérieur, et dès lors les géodésiques d'une surface quelconque jouissent de la libre mobilité tant qu'on s'en tient à une géométrie à deux dimensions. Que si nous avons eu recours à des arcs infiniment petits pour mesurer les angles, cela a été sans aucune référence aux cordes de ces arcs dans un espace à trois dimensions et, par suite, sans sortir aucunement de la surface.

trois dimensions. Nous avions déjà essayé de prouver l'égalité des deux cubes de même côté, et nous regrettons que; dans sa traduction française, M. Russell n'ait pas répondu à notre argumentation. La superposition des deux bases est admise, nous l'avons vu, par lui, et dès lors on peut raisonner ainsi : Par un point pris sur un plan on peut élever une perpendiculaire à ce plan et on ne peut en élever qu'une; donc les arêtes perpendiculaires aux deux bases superposées coïncident deux à deux, en tant que droites indéfinies, et leur égalité entraîne la coïncidence, deux à deux, des sommets supérieurs. Dès lors, les six faces des deux cubes se trouvent en mutuelle superposition. Que reste-t-il donc à prouver? Que les volumes intérieurs sont communs; or, nous avons supposé les deux cubes placés dans un même espace à trois dimensions; la surface de chacun d'eux partage cet espace en deux régions distinctes, et, comme les deux surfaces coïncident, les deux régions ne peuvent être que les mêmes, de part et d'autre.

Quant aux figures symétriques, M. Russell eût pu s'appuyer d'une façon beaucoup plus ferme sur la remarque de Delbœuf : elles sont superposables, mais au moyen d'un retournement opéré dans un espace à quatre dimensions. C'est sans aucune raison qu'il pose une différence entre la libre mobilité dans un espace à deux et dans un espace à trois dimensions. Les solides sont aussi superposables dans celui-ci que les aires dans le premier, et l'impossibilité de superposer deux figures symétriques par rapport à un plan est exactement la même que celle de la superposition de deux figures symétriques par rapport à une droite dans un plan. Dans l'un comme dans l'autre cas, il faut retourner l'une des figures en la faisant sortir de son espace. [1])

2° M. Russell n'a pas grand mal à écarter l'objection tirée du défaut de congruence dans le temps, puisque précisément la mesure du temps ne s'opère que par voie indi-

[1]) Voir notre article sur l'axiome de libre mobilité dans la *Revue de métaphysique et de morale* de 1898, p. 746.

recte. Certaines de ses assertions appelleraient une discussion, mais nous devons nous limiter à l'essentiel.

3° Beaucoup plus grave est l'objection tirée du fait que nous pouvons juger certaines longueurs égales entre elles par estimation directe. En vain, M. Russell objecte que ce mode d'appréciation ne conduit qu'à des approximations grossières, car ce n'est là qu'une question expérimentale, et l'on n'a jamais, à ce point de vue, que des approximations : cela n'empêche pas la constitution d'une géométrie théorique. Plus subtile est l'objection de William James, disant que, s'il n'y a pas superposition matérielle, il y a du moins superposition idéale. Mais il nous semble qu'on peut faire remarquer avec plus de force que tous les procédés de mesure à vue d'œil reposent sur un transport de notre appareil visuel, qui doit jouir de la libre mobilité.

Reste une objection très sérieuse, tirée de la mesure des intervalles musicaux, mesure fort précise et qui, essentiellement, se fait sans déplacement des sons. Cette objection ne saurait toucher M. Russell, parce que la mesure des intervalles musicaux se fait grâce à ce que les sons ont des qualités intrinsèques, les distinguant les uns des autres. On n'est donc pas en présence d'une simple forme d'extériorité, où les positions ne doivent être désignées par aucune qualité de ce genre. Il y a sans doute là une exigence quelque peu exagérée, car on ne saurait refuser le caractère de l'extériorité aux sons, et d'autre part ils ne formeraient qu'une masse confuse s'il n'était possible de les ordonner et de reconnaître des relations mutuelles entre eux. Il n'en reste pas moins vrai que, si l'on suppose une forme d'extériorité où les positions ne jouissent d'aucune propriété intrinsèque, la libre mobilité, réduite aux proportions que nous avons indiquées, paraît une condition nécessaire de la mesure.

Le second axiome porte que « l'espace doit avoir un nombre entier fini de relations » ; il résulte de ce que la position ne pouvant être déterminée qu'au moyen de relations, il faut qu'un nombre fini de relations suffise à cette

détermination. Mieux vaudrait sans doute dire « tout espace » et non « l'espace » ; d'autre part, l'axiome nous paraît valable même pour une multiplicité telle que celle des sons où les diverses positions présentent des différences qualitatives. Faute d'une relation de même genre entre les couleurs, nous ne pouvons les déterminer par leur échelle propre, comme nous faisons des sons, et nous en sommes réduits à recourir à des relations spatiales ou temporelles.

Enfin M. Russell formule l'axiome de la distance : pour la possibilité de la mesure, il faut qu'une grandeur soit déterminée d'une manière unique par deux points quelconques. Il rattache cet axiome à celui de libre mobilité ou à son équivalent, l'homogénéité de l'espace. C'est là une base un peu étroite : comme il faut de toute nécessité avoir un point de départ pour les mesures et comme, du moment qu'il s'agit de mesures véritables et non de simples combinaisons de nombres telles que celles de la géométrie projective, il faut qu'on ait une première grandeur, on doit naturellement la chercher dans la plus simple des figures, celle que forment deux points.

Maintenant, cette distance de deux points doit-elle répondre à une ligne déterminée par eux? Si l'on est dans une multiplicité à éléments qualitativement distincts, comme les sons, il n'est aucun besoin d'une liaison entre les deux éléments dont la distance formera l'unité; mais avec les points géométriques, qualitativement identiques, la congruence nous est apparue déjà comme base de la définition de l'égalité, et l'on est obligé dès lors d'admettre que la distance de deux points est déterminée par une ligne qui les joint. Il ne faut pas dire d'ailleurs que cette ligne est celle de plus courte distance, mais qu'elle est la distance des deux points. Cette ligne servant de base à la mesure ne peut être déterminée que qualitativement, en sorte que nous retrouvons un axiome de la géométrie projective.

Ajoutons que la discussion de cet axiome est très développée dans l'ouvrage de M. Russell, et que nous avons dû

la simplifier extrêmement, tout en modifiant profondément ses assertions relatives aux cas des sons et des couleurs. On remarquera du reste que ce philosophe parle toujours des lignes déterminées par deux points comme étant des lignes droites : nous nous sommes suffisamment expliqué sur ce point pour qu'il soit utile d'y revenir.

En arrivant au terme de cette étude, déjà bien longue, nous ne pouvons nous empêcher de constater combien elle est insuffisante. A vrai dire, nous nous sommes borné à commenter et critiquer les énoncés donnés par M. Russell, alors que nous aurions dû aboutir nettement à énoncer les axiomes nécessaires et suffisants pour fonder la géométrie projective ou métrique. Avouons-le, nous avons reculé devant cette tâche, et nous nous sommes limité à ce programme restreint de déterminer la nature des fondements de cette science, tout en donnant une idée de ce que peuvent être les axiomes, au sens que M. Russell attribue à ce mot, sans prétendre, sur ce point, à autre chose qu'à inciter nos lecteurs à approfondir ce sujet, aussi difficile qu'attirant. Ils trouveront dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1899, un important article de M. Poincaré sur le livre de M. Russell; la haute autorité de l'auteur de cet article lui permet de formuler des conclusions autrement précises que les nôtres; en ce qui concerne la géométrie projective, il formule cinq axiomes, puis ajoute : « De cette liste on ne peut rien retrancher » (p. 254). Les quatre premiers ne sont que des variantes de ceux de M. Russell, mais le dernier mérite bien qu'on le note : « Un plan et une droite se rencontrent toujours ».

Cet énoncé paraît bien surprenant et aurait besoin d'un commentaire explicatif. Par extraordinaire M. Poincaré en donne un, mais qui paraît quelque peu dérisoire : « Ici, dit-il, vous m'arrêtez pour me dire : Mais cet axiome n'est pas vrai; une droite et un plan peuvent être parallèles et ne pas se rencontrer. — Mais rappelez-vous qu'au point de vue

de la géométrie projective une droite et un plan parallèles se rencontrent en un point à l'infini qualitativement équivalent à un point ordinaire ». Ce serait fort bien s'il n'existait que des droites et des plans euclidiens, mais qu'entend par là M. Poincaré quand les constructions sont faites dans un espace de Lobatchevsky, où une droite peut aller s'éloignant d'un plan dans les deux directions? Il ne nous le dit pas et ne nous expose pas non plus les raisons qui fondent la nécessité de son axiome.

Combien troublantes enfin sont les assertions d'un homme tel que M. Pieri qui affirme la nécessité d'une vingtaine de postulats, dont plusieurs sont bien des postulats et non des axiomes au sens de M. Russell![1]) *A priori*, nous sommes porté à nier tout postulat de ce genre, et nous avons discuté ceux dont M. Renouvier soutient la nécessité[2]) ; mais ici nous serions fort embarrassé pour nous livrer à une semblable discussion, car nous croyons à la vérité de ces propositions et d'autre part nous n'avons trouvé ni dans les brochures italiennes de M. Pieri, ni à plus forte raison dans sa communication au Congrès de philosophie de 1900, rien qui établisse qu'il soit nécessaire de poser ces postulats[3]).

Dans une telle situation, nous avons dû limiter de façon fort modeste la portée de notre étude.

G. LECHALAS.

[1]) Voici, par exemple, son postulat nº 17 : « Soient *a*, *b*, *c* des points collinéaires et distincts ; si un plan perpendiculaire à leur droite en un point différent de *a*, *b*, *c* rencontre une des trois sphères construites sur les couples de points *(a, b) (a, c) (b, c)* comme pôles, il devra en rencontrer aussi une autre. »

[2]) *Etude sur l'espace et le temps*, p. 29.

[3]) *I principii della geometria di posizione composti in sistema logico deduttivo.*
Della geometria elementare come sistema ipotetico deduttivo.
La géométrie comme système purement logique, dans la Bibliothèque du Congrès international de philosophie (tome III).

III.

QUELQUES RÉFLEXIONS D'UN MOLINISTE.

Dans le fascicule de novembre 1901 de la *Revue Néo-Scolastique*, le R. P. de Munnynck aborde la question ardue de l'actuation des puissances créées ; et il déclare que, sans l'intervention d'un influx divin, intermédiaire entre le sujet agissant et sa détermination, on ne peut concevoir le passage de la puissance à l'acte:

a) Supprimer cet influx physique serait poser une détermination qui n'a plus sa raison suffisante d'être. En effet, soit A le sujet agissant. Sa détermination ne sera-t-elle pas une perfection, une entité que A se surajoute à lui-même? Dès lors, n'avons-nous pas l'équation: $A = A + x$.., x marquant la causalité de A ? Or, il ne suffit pas de dire : la raison de cette transformation de A en $A + x$ est précisément cette vertu active que A recèle en son sein, et dont l'effet est de déterminer A à produire sa détermination, à s'ajouter x. — Oui ; mais cette vertu n'est-elle pas A lui-même ou une partie de A ? L'équation demeure donc : $A = A + x$. Pour que vous puissiez égaler les deux termes de cette équation, il est absolument nécessaire de recourir à un facteur divin, à cet influx physique par lequel Dieu lui-même complète A, et grâce auquel A, se déterminant à l'action, devienne $A + x$. L'équation proposée cesse maintenant d'être inintelligible : vous avez ajouté au premier terme ce par quoi il égale désormais le second... (p. 376).

b) Cette addition de l'influx divin est nécessaire aussi pour que A puisse atteindre par son efficace ce que la détermination à produire contient d'entité actuée, d'existence. Supprimez cet influx, vous attribuerez à A une effi-

cacité qui n'appartient qu'à Dieu, je veux dire, la production immédiate et adéquate de cette existence (pp. 378 et 381).

c) En outre, dit le Révérend Père (p. 379), « l'activité des créatures, étant intermittente, implique une mise en acte qui ne saurait dépendre d'elles-mêmes ». Et en effet (pp. 376 et 377), un agent créé ne lève son indétermination à l'acte que par une opération préalable. Mais cet agent n'était-il pas pareillement indéterminé à cette opération préalable ? Donc, ni celle-ci non plus ne sera actuée que par une seconde opération préalable ; nous voici donc engagés dans une série indéfinie d'opérations préalables les unes aux autres ; or le défini seul est réel.

* * *

Écoutons les réponses du Moliniste :

a) Il est vrai, l'équation $A = A + x$ est absurde. Il est vrai aussi que, pour expliquer la transformation de A en $A + x$, il ne suffit pas de recourir à la vertu que A contient en lui-même. Cette vertu, en effet, n'est pas essentiellement agissante : il faut donc dire encore pourquoi cette vertu passe de la puissance à l'acte. Toutefois, s'il faut absolument ajouter à A un complément qui lui permette de se déterminer et de devenir $A + x$, il est vrai aussi que ce complément n'est pas cet influx divin que l'on cherche à établir. Saint Thomas nous l'enseigne, il ne faut faire intervenir la vertu divine dans l'exercice des énergies créées que si leur impuissance devient manifeste. Or ici, cette impuissance n'est ni manifeste ni prouvée. Et en effet, Dieu lui-même a si heureusement ordonné entre eux les êtres créés, que chacun trouve toujours autour de lui le juste complément qui éveillera ses énergies et l'aidera à lever ses indéterminations, à passer de la puissance à l'acte. — Parcourons les séries des êtres : s'agit-il des créatures purement matérielles, les sciences physiques l'attestent, il

suffit de les soumettre à d'autres énergies matérielles qui leur soient proportionnées : les actions et réactions chimiques sont précisément fondées sur ce principe d'activité cosmique. A chaque sens répond un objet propre : ce sens s'éveille, entre spontanément en action dès que cet objet lui a été dûment présenté. De même, par l'espèce impresse intelligible, dernier fruit de l'élaboration vitale du phantasma, l'intelligence elle aussi conçoit, exprime son idée. Enfin, la volonté entre en mouvement aussitôt que la vue intellectuelle du bien aura excité ses énergies. Théorie universelle, dont l'application se poursuit jusque dans les déterminations des esprits séparés. — Il n'est donc ni nécessaire ni utile de chercher par delà ce monde créé, ce que Dieu lui-même y a si largement dispensé pour le bien de ses créatures. Que si donc, une fois encore, nous reprenons l'équation : $A = A + x$, à cette question : « Qu'ajoutez-vous à A pour qu'il se transforme en $A + x$? » on peut répondre : « J'ajoute, non un influx nouveau qui vienne directement de Dieu, mais ce *stimulus* par lequel d'autres êtres créés viennent, en temps opportun, réveiller, exciter ses énergies natives : la voilà, la poussée, ordonnée par Dieu lui-même à lever l'indétermination de A, et son passage de la puissance à l'acte. Deux facteurs, corrélatifs l'un à l'autre, sont à considérer dans cette actuation d'une vertu créée : le premier sera la vertu inhérente de A, énergie réelle mais latente ; l'autre sera cette poussée accidentelle qui lui vient du dehors, mais toujours (sauf le cas du miracle) de ce monde des êtres créés.

b) Il est vrai, l'énergie créée possède dès lors la puissance complète d'atteindre immédiatement toute l'existence de sa détermination ; mais, cette vertu dépasse-t-elle l'efficace des créatures ? — Sans doute, cette énergie produira cette existence, sans le secours d'aucun influx divin, qui se surajoute à elle préalablement et en devienne le complément virtuel. Mais, rien de tout cela ne répugne. Oui, il répugne de doter une créature d'une opération ou d'un mode d'opé-

ration exclusivement réservé à Dieu : cela a lieu lorsque cette opération ou ce mode d'opération supposent dans la vertu agissante une perfection infinie. Mais il s'en faut que A, tandis qu'il produit l'existence de sa détermination, élève son opération à ce degré d'infinie perfection; il n'agit toujours que par une vertu essentiellement participée, reçue nécessairement de Dieu, conservée librement par Dieu à chaque instant, donc aussi dans le moment de l'action. Que dis-je ? L'entité concrète de cette détermination dépend-elle moins de Dieu que la vertu dont elle émane ? Non, certes... Par une opération immédiate, Dieu Lui aussi la produit tout entière. Deux agents, l'un créé, l'autre incréé, l'atteignent donc d'une efficacité également immédiate. Seulement ce double mouvement, cette double action, dit très bien le P. de Munnynck, n'est pas simplement coordonnée l'une à l'autre ; l'action divine se subordonne essentiellement à elle-même l'action de l'agent créé. Parce qu'Il est libre dans toutes ses opérations extrinsèques, Dieu ne concourt avec sa créature que s'il Lui plait et quand il Lui plaît. Il actue, Il suspend à son gré ce concours. En un mot, de Lui seul dépend en dernier lieu toute fécondité actuée des énergies créées. Ainsi, aussi bien dans leurs déterminations que dans leurs vertus, toutes les créatures demeurent essentiellement, totalement dépendantes du bon vouloir de Dieu.

c) Le troisième argument du Révérend Père ne s'appuierait-il point sur un faux supposé ? Nous le craignons. Car enfin, pour me déterminer à agir, qu'ai-je besoin d'une opération préalable ? Je me détermine à agir en agissant : ma résolution même d'agir est ma première opération et ce qui lève mon indétermination. Entre ces deux termes je ne conçois qu'une distinction de raison. Et cette identité ontologique s'applique également à toute activité contingente, qu'elle soit faite d'une seule opération toujours continue à elle-même, qu'elle soit intégrée par une multitude d'opérations intermittentes. Nous ne voyons donc pas de quelle

utilité serait la prémotion divine pour nous faire éviter une série indéfinie d'opérations préalables les unes aux autres.

Le R. Père ne s'est point dissimulé combien difficile est l'accord de la prémotion physique avec la liberté humaine; pourtant, dit-il, la contradiction entre les deux termes ne serait qu'apparente. En vérité, comprenne qui peut comment une faculté, prédéterminée physiquement à un seul acte, produit cet acte librement ! L'acte libre est celui par lequel, de deux termes contradictoires, je choisis l'un et néglige l'autre, gardant le domaine de mon élection tant que je n'ai pas actué ma détermination. Or, ce domaine, puis-je vraiment soutenir que je le possède encore, quand ma volonté a reçu la prémotion physique? — Le R. Père distingue entre détermination objective et détermination subjective; or, d'après lui, la détermination objective, qui résulte de la prémotion, laisserait intacte une indétermination subjective, qui tiendrait à l'acte premier de la liberté elle-même. — Fort bien; mais il reste que cet acte premier ne peut ni ne pourra jamais lever « *de lui-même* » cette indétermination subjective. Or, une impuissance aussi absolue nous paraît contradictoire avec cette « indifférence active » qui est l'essence même de la liberté. L'effet formel de cette indifférence active n'est-il pas de déterminer soi-même la direction de son activité ? Une vertu élective, *absolument* nécessitée à ne choisir jamais, nous paraît plus qu'un mystère. Pour les molinistes, à la volonté humaine d'actuer immédiatement ses déterminations; dès lors, elle en gardera le vrai domaine jusqu'à ce que des deux termes contradictoires proposés il lui ait plu de choisir l'un, de négliger l'autre. Pourtant, ainsi qu'il a été dit déjà à propos des déterminations créées en général, cette détermination libre de notre volonté demeure doublement subordonnée, et à cette impulsion objective du bien qui a réveillé, mais sans les nécessiter, nos énergies volitives, et aussi à l'acte libre par lequel Dieu concourt immédiatement avec elle dans l'exercice même de la détermination. Parce que ce concours divin est

libre, tout en laissant évoluer nos énergies, Dieu demeure le seul maître absolu de leurs déterminations. Il est vrai (et ici encore nous nous séparons du P. de Munnynck), nous ne dénions pas aux futuribles leur vérité objective; vérité objective que Dieu seul connait, et qu'Il connaît dans toute sa plénitude. Et encore, par l'usage même de cette science adéquate, Dieu s'assure la direction infaillible de nos libres évolutions.

Tout en combattant les théories philosophiques du R. P. de Munnynck, je reconnais qu'il les a exposées avec modération et un vrai talent.

E. LANUSSE.

IV.

La divisibilité des formes essentielles.

D'après la théorie thomiste, tout corps résulte de l'union intime de deux principes constitutifs. L'un, de lui-même indéterminé, sert de substrat permanent aux transformations profondes de la nature corporelle. C'est une sorte d'élément plastique, marqué au coin d'une complète potentialité, et partant incapable de subsistance propre. Il s'appelle, dans le langage de l'École, « matière première ». L'autre, principe d'actualité et de détermination, confère au sujet matériel auquel il se communique, cette empreinte profonde qui en fixe les notes spécifiques. On lui donne le nom de « forme essentielle ou substantielle ».

Intrinsèquement dépendants l'un de l'autre, mais à des titres divers, ces deux constitutifs se complètent mutuellement et n'existent qu'en vue de leur union. Rien d'étonnant qu'issu d'une telle intégration, l'être corporel jouisse d'une unité rigoureuse, malgré la dualité de ses parties intégrantes.

Au sujet de l'élément déterminant ou de la forme essentielle, se pose une question à laquelle les récentes découvertes de la science sont venues donner un renouveau d'actualité. La voici : Les formes substantielles, et notamment le principe de vie de la plante et de l'animal, sont-elles réellement divisibles ; conservent-elles leur nature distinctive dans les produits de la division ?

C'est à l'examen de cette question que nous voudrions consacrer le présent article.

A parler rigoureusement, ni la matière ni la forme ne peuvent être comme telles le sujet immédiat du fractionnement, pour la raison bien simple, qu'aucune de ces réalités n'est douée d'existence propre. Seule, la substance maté-

rielle ou le corps possède cette subsistance indépendante. Elle seule aussi peut se prêter directement au morcellement de sa masse. Néanmoins il est légitime de se demander si la division d'un corps entraine indirectement avec elle le partage de la forme dont il est investi, et c'est en ce sens que nous entendrons le problème soulevé.

La divisibilité des formes corporelles est un fait généralement admis par les tenants de la théorie scolastique. On l'étendait même à tous les êtres, à l'exception des animaux supérieurs [1]). Telle est aussi l'opinion défendue par saint Thomas en maints endroits de ses ouvrages.

Dans les minéraux, dit-il, dans les plantes et les animaux inférieurs, le principe déterminant, plongé tout entier dans la matière, participe lui-même à l'étendue du corps. Il se laisse diviser, et les parties mises en liberté deviennent indépendantes, en conservant la perfection constitutive de l'espèce. Ainsi lorsqu'on sectionne un annelé en plusieurs tronçons, on remarque que chacun d'eux continue à vivre et peut même reconstituer un animal complet. La raison spéciale de ce dernier fait se trouve dans l'imperfection et le petit nombre d'organes nécessaires à la vie individuelle. Chaque fragment contient en effet, à l'état plus ou moins rudimentaire, l'organisme entier. Il en est autrement des animaux supérieurs, où une division du travail beaucoup plus avancée requiert un système d'organes plus varié et plus complexe. Dans ces êtres, la vie qui résulte du concours harmonieux de l'ensemble, ne saurait se maintenir et se condenser dans aucune partie isolée, fût-elle même d'ailleurs considérable [2]).

Ces vues du philosophe médiéval, en concordance parfaite avec les données scientifiques de son temps, appellent,

1) Nous écartons de cette discussion l'âme humaine. Bien que cette forme essentielle soit naturellement destinée à s'unir à la matière et à constituer avec elle l'être humain, elle est cependant immatérielle, c'est-à-dire capable d'exister et d'agir sans le concours intrinsèque de la matière. D'évidence, cette espèce de formes se montre réfractaire à toute division.

2) S. Thomas, *De anima*, q. I. a. 10 in corpore; etiam ad 15. — *De natura materiae*, c. 10.

à l'heure présente, quelques correctifs. Pour procéder avec ordre dans cet examen critique, nous passerons successivement en revue les trois règnes de la nature.

LA DIVISIBILITÉ DES FORMES DANS LE MONDE INORGANIQUE.

A l'époque où saint Thomas écrivait ces lignes, on regardait généralement, comme êtres doués d'unité essentielle, les corps simples et composés qui tombent sous les prises de l'expérience sensible. Quelle que soit d'ailleurs leur masse ou leur étendue, un barreau de fer, une pierre, un bloc de marbre forment de vraies individualités, aussi longtemps qu'on leur conserve l'extension continue.

Avec de telles idées sur la constitution chimique de la matière, les scolastiques n'avaient aucune peine à admettre la divisibilité des formes minérales et la persistance de l'espèce dans les moindres parties de la division. Les plus petites parcelles de marbre, qui tombent sous le burin de l'artiste, ne sont-elles pas d'une nature identique à celle du bloc informe qui va se transformer en statue ? L'acier en lame que le marteau du forgeron brise en menus fragments, ne garde-t-il pas sa nature à travers son émiettement ? Avant la division, chacune de ces masses matérielles ne constituait donc qu'un seul corps actualisé par une seule forme essentielle. Après la division, toutes les parties subsistent pour leur propre compte sans que l'espèce ait été modifiée. N'est-il pas évident que le principe spécifique a subi toutes les divisions dont le corps fut le sujet ?

Les progrès de la chimie ont modifié considérablement cette ancienne conception des scolastiques. La théorie atomique qui occupe une si large place dans les sciences modernes et dont le crédit s'accroît encore tous les jours, éclaire d'une lumière nouvelle la constitution chimique de la matière. Pour le chimiste, l'individualité n'appartient plus qu'à des particules infinitésimales, trop ténues même pour être l'objet d'une observation directe. L'atome dans

les corps simples, la molécule dans les corps composés sont autant d'êtres individuels capables d'exister et d'agir isolément. Aussi tout corps perceptible, un grain de sable, une paillette d'or, la limaille de fer, est un agrégat plus ou moins intime d'une multitude innombrable d'individualités atomiques ou moléculaires.

Il est clair qu'en présence de ces données nouvelles, le problème de la divisibilité des formes matérielles se trouve du même coup déplacé. Il revient à se demander si la forme de ces unités premières, atomes et molécules est susceptible de division, et dans l'affirmative, si elle conserve son identité spécifique dans les produits du fractionnement.

Or, sur ce terrain, le langage des faits paraît décisif.

L'atome, comme l'indique d'ailleurs son nom, résiste à toutes les forces désagrégeantes de la nature. Dernier degré d'atténuation de la matière, il a un poids spécifique et une masse inaltérable qu'on retrouve intacts au sein du composé. Sans doute, du point de vue théorique, la forme essentielle répandue dans l'atome, constituée partant de parties quantitatives, réunit les conditions exigées par la divisibilité ; mais nos énergies naturelles sont impuissantes à triompher de sa résistance passive.

Bien plus, si l'intégrité atomique venait à céder à des forces dissolvantes supérieures — ce qui n'est d'ailleurs nullement improbable — l'atome changerait de nature en vertu de cette loi universelle de chimie : que tout changement dans la quantité de matière d'un corps entraîne avec lui un changement d'espèce. Dans cette hypothèse, peut-être réalisable, la forme atomique ne survivrait donc pas au fractionnement, et les fragments du corps divisé seraient investis d'un principe spécifique nouveau.

Quant à la molécule du composé, la division est d'évidence possible ; mais dans aucun cas, la forme ne persiste dans les parties isolées de l'édifice moléculaire. Elle disparaît et se voit remplacée par des formes élémentaires ou la forme nouvelle d'un composé plus complexe. C'est un

fait d'expérience qui résulte lui-même de l'indivisibilité physique des atomes. Puisque la masse atomique est physiquement infractionnable, la moindre quantité de matière qu'il soit possible d'enlever à une molécule sera toujours équivalente à l'atome. Or, des centaines d'expériences le prouvent, la nature d'un corps dépend non seulement de la nature des éléments associés, mais du nombre d'atomes qui les représentent.

Toute division moléculaire détermine donc fatalement un changement d'espèce.

LA DIVISIBILITÉ DES FORMES DANS LE RÈGNE VÉGÉTAL.

La divisibilité du végétal est aussi un fait hors de toute conteste.

Chacun sait qu'il est souvent très facile de multiplier une espèce soit par bouture, soit par greffe, marcotte ou écusson. Les individus nouveaux obtenus de la sorte, présentent fidèlement les caractères de la plante-mère ; ils en continuent le cycle vital, subissent la même évolution, sans qu'aucun changement appréciable ait marqué leur passage de la vie commune à la vie individuelle.

On est ainsi fondé à croire que dans cet acte de séparation, le principe spécifique, uniformément étendu dans la plante-mère, n'a point disparu dans les parties détachées pour faire place à un principe nouveau de même nature. Il fut simplement partagé en fragments, dont chacun garde, mais avec une indépendance complète, l'être qu'il avait tantôt en partage avec les autres parties congénères.

On aurait donc tort de s'imaginer qu'avant la division du végétal, le greffon ou le rameau destinés à la multiplication du type spécifique, jouissent déjà d'une existence propre. La subordination constante et le concours harmonieux de toutes les activités à un même but, à savoir la conservation et le développement de la plante, prouvent assez l'unité de l'être qui en est le théâtre. Toutes les parties y sont donc intimement unies entre elles et vivifiées par une seule et

même forme. Mais comme le principe de vie végétative communique à toutes et à chacune d'elles la même perfection essentielle, on comprend qu'il suffit d'une simple division pour en assurer l'existence individuelle.

Est-ce à dire que cette divisibilité n'a point de limites?

On peut sans doute l'étendre très loin sans préjudice de la forme essentielle. Rien ne nous autorise, par exemple, à nier l'existence de la vie dans une feuille, un lambeau d'écorce, une racine fraîchement détachée de la plante. Si l'on a soin de maintenir ces tissus dans un milieu convenable, ne constate-t-on pas en effet que le fonctionnement régulier des cellules, la circulation d'une sève appropriée et la fonction chlorophyllienne des parties vertes s'y manifestent encore pendant un certain temps? Toutefois, dans la plupart des espèces, ces organes se montrent incapables de reproduire un individu complet et sont voués à une mort prochaine.

La raison de ce fait se laisse aisément soupçonner. Bien que le principe vital investisse au même degré l'être tout entier, il n'y exerce point partout les mêmes fonctions. Il y fait éclore, au contraire, des activités multiples qui nécessitent un ensemble d'organes spéciaux. Si les fragments isolés ne les possèdent pas en germe, l'évolution normale de l'espèce devient impossible et ils perdent sans retour le pouvoir de reconstituer le type primitif [1]).

Comme le dit saint Thomas, la forme du végétal est une en acte et à la fois multiple en puissance.

En cette matière la théorie cosmologique du moyen âge est en harmonie parfaite avec les données de la botanique moderne.

LA DIVISIBILITÉ DES FORMES DANS LE RÈGNE ANIMAL.

Les considérations que nous suggère l'étude des plantes s'appliquent en tous points aux animaux inférieurs.

1) S. Thomas, *De natura materiae*, c. 9.

Chez eux aussi le principe de vie se prête à la division. Les expériences de Tremblay sont restées célèbres. En coupant en quatre parties le tronc d'une hydre, ce savant a obtenu quatre hydres vivantes dont chacune a reproduit patiemment le type régulier de l'espèce. Dans l'actinie et l'anémone de mer, la puissance régénératrice est encore plus intense: toute portion de la paroi du corps qui comprend les trois feuillets, reforme un animal tout entier. Les vers du groupe des Planaires ont une extrémité appelée « tête » et une autre appelée « queue »; si vous les coupez par le milieu, la tête régénère une queue et la queue une tête ; il se produit deux planaires vivantes analogues à la première [1]). Enfin, la multiplication du ver de terre par simple division servait déjà d'exemple classique au temps de saint Thomas.

Or, dans tous ces cas, où l'identité de nature de la souche vivante et des êtres qui en dérivent se révèle avec les clartés de l'évidence, il serait arbitraire de supposer, qu'à l'unique principe de vie disparu, se sont substitués autant de principes nouveaux qu'il y a de nouvelles individualités de même origine. La forme, ici, a simplement suivi les destinées de la matière. Elle fut fractionnée en parties, dont chacune a continué pour son propre compte, en union avec son sujet matériel, la vie qui appartenait d'une manière indivise à l'être intégral.

Mais faut-il, avec l'illustre penseur du moyen âge, restreindre la divisibilité des formes aux rangs inférieurs du règne animal, reconnaître sans réserve, comme l'ont fait plusieurs scolastiques d'époque plus récente, un caractère de simplicité aux formes plus élevées ?

Tel n'est pas notre avis.

En somme, quelle est la raison foncière de la divisibilité des formes corporelles ? Leur dépendance intrinsèque à l'égard de la matière. Parce que rivés à ce substratum et astreints à y prendre leur point d'appui, sous peine de

1) Le Dantec, *La définition de l'individu* (*Revue philosophique*, janvier 1901, p. 18).

déchoir de l'existence, les principes déterminants participent de toute nécessité aux imperfections naturelles des corps ; ils sont avec la matière le sujet immédiat de l'étendue, car le mode de présence dans l'espace est toujours en fonction du mode d'existence. Quelle que soit donc leur perfection relative, ils constituent par leur union avec leurs bases matérielles un tout quantitatif dont la divisibilité devient une propriété essentielle.

Or, cette dépendance fondamentale, d'où dérive en dernière analyse la possibilité du fractionnement, n'entache-t-elle pas aussi le principe de vie des animaux supérieurs ? Sans aucun doute. Pour eux, comme aux degrés les plus infimes du règne animal, l'adhésion à la matière est une condition essentielle d'existence. Il faut par conséquent en conclure que, malgré leur supériorité incontestable, ils restent, au même titre que les autres, susceptibles de division.

Il est vrai qu'à cet étage élevé de la vie, les parties isolées de l'individu perdent la faculté de reconstituer le type normal de l'espèce. S'ensuit-il qu'à l'instant même de la division, le principe de vie qui les anime disparaisse sans retour ? Pas davantage. Certaines expériences récentes, les greffes animales même, nous fournissent à ce sujet de précieuses indications.

Voici, entre beaucoup d'autres, un cas qui ne manque pas d'intérêt.

Après avoir enlevé avec précaution le cœur d'une grenouille vivante, on le place dans les conditions de température et de milieu qui rappellent autant que possible celles du milieu naturel. En même temps, à l'aide d'un mécanisme d'ailleurs très simple, on lui procure le sang oxygéné dont il a besoin pour sa propre subsistance. Qu'arrive-t-il ? Ce cœur conserve ses mouvements automatiques, se nourrit et continue à battre régulièrement. Dans les expériences nombreuses faites surtout par Paul Bert, il s'est trouvé



des cœurs qui ont rempli fidèlement leurs fonctions pendant plus de onze jours.

Tel est le fait. Quelle en est l'explication ?

Dira-t-on que le principe de vie qui animait cet organe et les autres parties de l'animal a péri, et qu'une forme nouvelle, transitoire, destinée à maintenir temporairement l'unité organique, lui fut substituée dans la partie enlevée, au moment de la mutilation ?

Bien qu'admissible, cette hypothèse ne s'impose pas. La continuité des mouvements, la persistance du phénomène de nutrition et la fonction spécifique qui se manifestent dans ce cœur isolé, ne nous donnent aucun indice qu'il s'est produit un passage subit d'un état substantiel à un autre état substantiel spécifiquement distinct du premier.

Bien plus, les mouvements automatiques dont cet organe est le siège relèvent, en partie du moins, de certains centres nerveux logés dans l'épaisseur de ses parois. Or l'activité nerveuse, de l'avis de tous les physiologistes, n'est-elle pas une des manifestations les plus caractéristiques de la vie animale ? Dans toute hypothèse, il faut donc y reconnaître l'existence d'un principe de vie. Dès lors, nous ne voyons aucune difficulté à concevoir que dans un organe aussi important qu'est le cœur, la forme fractionnée puisse persister avec la fonction spéciale qu'elle y faisait éclore.

Elle fut, sans doute, considérablement atteinte dans son intégrité quantitative et, par suite, l'être nouveau se trouve privé de toute une série d'activités fonctionnelles indispensables à une vie normale. Mais si certains procédés mécaniques suppléent au concours des organes disparus, pourquoi cet individu mutilé serait-il subitement dépouillé de son ancienne forme essentielle ?

On objecte encore que la faculté de régénérer les autres membres, de refaire un animal complet, lui est à tout jamais enlevée.

Nous en convenons volontiers, sans voir dans cette incapacité un obstacle réel à la persistance du principe de vie.

Le même phénomène se présente en effet dans les plantes. Chez beaucoup d'espèces, les feuilles, les lambeaux d'écorce, de frêles rameaux peuvent végéter longtemps dans un milieu approprié, après leur séparation de la plante-mère, bien que ces parties aient perdu définitivement la faculté régénératrice. Qui oserait cependant nier le caractère vital de leurs activités internes ?

Il est vrai que l'existence de ces organes isolés, qu'ils appartiennent aux végétaux ou aux animaux supérieurs, est essentiellement anormale, et que si on la maintient pendant une durée relativement courte, c'est au prix d'artifices ou de soins nombreux. Aussi, dans les conditions ordinaires de la vie, la mort suit de très près l'état d'isolement. Le cœur de la grenouille, par exemple, malgré tous les soins dont on l'entoure, finit toujours par succomber aux ravages d'une intoxication progressive. Cependant, aucune de ces suites naturelles d'un état violent ne nous prouve qu'une forme transitoire spécifiquement distincte de la forme intégrale, a marqué le passage de la vie solidaire à la vie individuelle.

Au surplus, dans les expériences de vivisection, combien souvent n'a-t-on pas remarqué des signes évidents d'activité sensible, même consciente, chez des animaux auxquels on venait d'enlever un ou plusieurs organes indispensables au cycle régulier des fonctions vitales ? Eh bien ! si dans l'animal ainsi mutilé, et voué fatalement à une mort très prochaine, la suppression de ces fonctions n'entraîne pas la disparition immédiate du principe de vie, pourquoi les parties isolées ne seraient-elles pas soumises à la même règle ? De part et d'autre se rencontrent, en effet, le même défaut d'intégrité organique et fonctionnelle, l'absence des mêmes conditions de la vie ordinaire.

L'opinion qui attribue la simplicité à l'âme des animaux supérieurs nous paraît donc inconciliable avec les faits. Aussi le philosophe médiéval n'en fut jamais, croyons-nous, partisan. Lorsqu'il soustrait à la loi commune les formes essentielles de ces êtres, ce n'est point qu'il en méconnaisse

l'état quantitatif ou la composition en parties intégrantes. Dans aucun texte nous ne trouvons formulé ce caractère de simplicité qu'ont cru y découvrir certains scolastiques modernes. S'il en nie la divisibilité, c'est pour l'unique motif qu'il croyait les parties isolées incapables de survie.

De ce point de vue, la théorie thomiste mérite encore à l'heure présente un sérieux examen. Toutefois, l'expérience semble nous inviter à étendre la loi du fractionnement à tous les principes de vie du règne animal.

En résumé, toutes les formes corporelles sont en réalité constituées de parties quantitatives et partant susceptibles d'être divisées. Cette aptitude leur vient d'une imperfection commune, du lien de dépendance intrinsèque qui les rive à leur substrat matériel. Les formes minérales périssent par le fait du fractionnement ; les formes végétales et animales peuvent persister, au moins en certains cas, dans les produits de la division.

Au premier aspect, cette diversité d'allures étonne et paraît même assez peu en harmonie avec certains principes généraux de la physique scolastique. Ne devrait-on pas s'attendre en effet à ce que les formes des corps chimiques, les plus imparfaites de toutes, fussent aussi les plus facilement divisibles, les moins exigeantes de leur intégrité native? Le contraire cependant se vérifie.

Voici la raison de cette apparente anomalie.

Dans le monde inorganique, si grande est l'imperfection des formes essentielles qu'elles se trouvent non seulement plongées dans la matière, mais dépendantes d'une *quantité déterminée* de matière pour naître et exister. Les poids atomiques, 16 de l'oxygène, 32 du soufre, 35.5 du chlore sont autant de masses matérielles nécessaires à l'existence de ces corps. Ici l'assujettissement de la forme à son substratum est aussi profond que possible ; l'impossibilité physique de la fractionner sans la détruire nous en fournit une preuve

Aussi, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des espèces, la subordination des formes à la *quantité* de matière diminue progressivement. Chez le végétal et l'animal, la base matérielle subit parfois des variations considérables dont s'accommode très bien la persistance de l'individu. Réduite à un minimum dans l'embryon et la graine, elle passe par des intermédiaires multiples avant d'atteindre son maximum dans l'individu adulte.

Quant aux destinées de la forme fractionnée, elles aussi sont en rapport constant avec la perfection relative des êtres.

Dans les plantes, même les plus parfaites au point de vue de l'organisation, le type spécifique se perpétue au sein d'une division très avancée, avec la totalité de ses caractères et de ses fonctions.

Dans le règne animal au contraire, ce phénomène ne se manifeste plus que chez les espèces inférieures, et pour certaines parties choisies, relativement très peu nombreuses.

Enfin aux étages les plus élevés, si le fractionnement n'amène pas d'emblée la disparition du principe vital, au moins les fragments, réduits à une vie précaire, perdent irrémédiablement le pouvoir de reconstituer un individu normal.

Ainsi se vérifie cette grande loi de corrélation que l'on rencontre à chaque pas dans l'étude de la nature : l'unité des êtres marche de concert avec leur perfection essentielle. Plus nobles sont les créatures, et plus impérieusement aussi les types spécifiques réclament leur intégrité naturelle pour la conservation de la vie individuelle et la propagation de l'espèce.

D. Nys.

V.

L'ÉMANCIPATION DES FEMMES.

Le problème de l'émancipation des femmes représente un des aspects de la question féministe. Le féminisme poursuit l'amélioration de la condition des femmes, dans toutes les directions, par les moyens d'initiative privée aussi bien que par l'intervention de la loi. L'émancipation tend plus spécialement à l'affranchissement légal de la femme, au sein de la famille et de la société

„Abolir la puissance maritale et fonder le droit de famille sur le principe de l'égalité entre les époux; concéder aux femmes le droit de faire un honnête usage de leurs facultés et rendre accessibles à tous, sans aucune distinction de sexe, les métiers, les emplois, les professions libérales, les carrières industrielles et autres; enfin reconnaître aux femmes une part d'intervention dans la gestion et le règlement des intérêts publics" [1]) — telles sont les trois revendications des émancipateurs.

Nous nous proposons, dans les lignes qui suivent, de faire de cette triple thèse un simple examen critique, — sans prétendre envisager la question de l'émancipation au point de vue de la législation comparée ni vouloir en écrire l'histoire.

I.

L'émancipation de la femme mariée signifie parfois plus qu'un changement dans le gouvernement de la famille. Pour quelques-uns, elle est synonyme d'union libre.

Ceux qui l'entendent ainsi, estiment qu'il n'y a point de

1) L. Frank, *Essai sur la condition politique de la femme*. Paris, 1892, p. XI de l'Introduction.

règles immuables qui doivent présider à la constitution de la famille ; la forme des relations entre homme et femme a varié dans la suite des temps ; leur expression actuelle n'est pas assurée de durer toujours ; elle se modifiera vraisemblablement ; l'évolution conduira peut-être à l'union libre.

C'est ce que conjecturent plus ou moins timidement certains sociologues ethnographes [1]) ; mais la même hypothèse a été soutenue avec une audacieuse assurance par Bebel dans *Die Frau*, et elle a obtenu un très grand crédit dans les milieux socialistes.

Le succès échu au livre de Bebel [2]) suggère de singulières réflexions sur la mentalité des socialistes allemands ; car, à ne considérer que la valeur intrinsèque de l'ouvrage, on a peine à s'expliquer ses nombreuses éditions. La première partie, « La femme dans le passé », est un mélange d'hypothèses fantaisistes démodées et de grossières erreurs historiques [3]). La seconde, « La femme dans le présent », est une collection de banalités et de lieux communs dont la littérature marxiste nous a saturés. La troisième, « La femme dans l'avenir, » est une réédition des rêveries du socialisme utopique ; Fourier, sans être cité d'ailleurs, est largement mis à contribution [4]).

« Toute institution sociale, écrit Bebel, est soumise à des transformations, à des évolutions constantes et finalement vouée à la disparition complète. Il en va exactement de

1) Ch. Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*. Paris, 1880, pp. 357-360 et 379-382.

2) Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, 1re éd. Stuttgart, 1881. — Nous renvoyons à la traduction française, publiée par Henri Ravé, à Paris, en 1891.

3) Epinglons cet échantillon : « Ce qui a progressivement amélioré le sort de la femme dans ce qu'on est convenu d'appeler le monde chrétien, ce n'est pas le christianisme, mais bien les progrès que la civilisation a faits en Occident malgré lui » (p. 36).

4) Un socialiste français écrit, non sans malice peut-être : « Le seul, parmi les socialistes, qui ait eu la véritable pénétration de la femme, de sa situation présente et surtout de son avenir, c'est Fourier. Or, parler de Fourier, n'est-ce pas revenir à l'Utopie ? » « L'Utopie », répond-il, « n'est en somme que le magasin où prise et doit toujours puiser le socialisme ». Ch. Bonnier, *La question de la femme*, dans le *Devenir social*, troisième année, p. 388. Paris, 1897.

même pour le mariage et pour la condition de la femme dans celui-ci » (p. 161). « Le mariage bourgeois est la résultante de la propriété bourgeoise » (p. 326). Mais « notre état social est intolérable » (p. 225). Et « tous ses maux sans exception ont leur source dans la propriété individuelle. Il faut donc par une immense expropriation, transformer en propriété sociale la totalité de cette propriété individuelle » (p. 249). Cette opération se fera au lendemain du grand cataclysme qui menace l'Europe et les États-Unis et que Bebel prophétise en style apocalyptique — l'explosion aura lieu avant la fin du XIXe siècle. Après une lutte titanesque, les peuples fédérés instaureront le collectivisme sur la surface de la terre (pp. 331-332). — Dans la société nouvelle — décrite avec un luxe de détails insensé — « la femme jouira d'une indépendance complète. Elle prendra de l'agrément, de la distraction avec ses pareilles ou avec des hommes, comme il lui conviendra. Elle jouira, de même que l'homme, d'une entière liberté dans le choix de son amour. L'être humain devra être en mesure d'obéir au plus puissant de ses instincts, aussi librement qu'à tous ses autres penchants naturels. L'union (matrimoniale) sera un contrat privé ; aucun intrus n'aura à s'en mêler. S'il y a incompatibilité, la morale ordonnera de dénouer la situation ». Bebel donne pleinement raison à Mathilde Reichardt-Stromberg qui réclame pour la femme le droit de changer d'amant autant de fois que cela lui plaira (pp. 323-326). — L'État aura soin des enfants et s'occupera de leur éducation ; celle-ci sera égale et commune pour les garçons et pour les filles (pp. 305 et suiv.). D'ailleurs « dans la société nouvelle, la femme ne sera pas disposée à donner le jour à un grand nombre d'enfants ; elle voudra jouir de son indépendance et de sa liberté, et non passer la moitié ou les trois quarts de ses plus belles années en état de grossesse ou avec un enfant au sein » (p. 360).

Puisqu'il ne s'agit que de l'émancipation de la femme,

la seule question que nous ayons à nous poser, est celle-ci : La situation de la femme serait-elle améliorée sous le régime de l'amour libre et quand le mariage serait devenu un contrat privé?

Que répond la sociologie? — Que la condition de la femme est d'autant meilleure que les principes de la monogamie et de l'indissolubilité sont mieux observés [1]). Les sociologues qui ont scruté le passé de la famille, en étudiant les mythes et les symboles, la linguistique et l'ethnographie, sont en désaccord sur beaucoup de points et M. Tarde triomphe facilement des contradictions de leurs hypothèses [2]); mais une conclusion, mise hors de discussion par les recherches les plus consciencieuses, est que l'union d'un seul avec une seule et pour toujours est la forme la plus parfaite du mariage et celle qui assure le mieux le respect et garantit le plus efficacement la dignité de la femme [3]).

Que nous apprend l'histoire? — Que le relâchement du lien conjugal est directement et surtout préjudiciable à la femme. A Rome, quand le divorce fut entré dans les mœurs, la femme pauvre se trouvait abandonnée à la discrétion de son mari; la femme riche, libre en apparence, était devenue l'esclave de ses plus abjectes passions. Sous la Révolution française, quand le mariage devint légalement un contrat résiliable, il ne fut plus, comme le disait un orateur de la Convention, qu'une « affaire de spéculation : on prenait une femme comme une marchandise en calculant le profit dont elle pouvait être, et l'on s'en défaisait aussitôt qu'elle

1) A. Comte, *Cours de philosophie positive*. Paris, 1841 ; t. V, p. 141. — Id., *Politique positive*. Paris, 1851 ; t. I, p. 236 ; t. II, p. 195. — Schäffle, *Bau und Leben des socialen Koerpers*. Tübingen, 1881 ; t. III, p. 28. — H. Spencer, *Principes de sociologie*, 5me éd. Paris, 1898 ; t. II, p. 301. — Starcke, *La famille primitive*. Paris, 1891, p. 238. — Ch. Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*. Paris, 1880, p. 359. — A. Giraud-Teulon, *Les origines du mariage et de la famille*. Paris, 1884 ; p. 478. — Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, 2me éd. Paris, 1895 ; pp. 470 et 496.

2) G. Tarde, *Les transformations du droit*, 2e éd., p. 46. Paris, 1894.

3) L. Stein, *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*. Stuttgart, 1897, p. 66.

n'était plus d'aucun avantage ». Le divorce avait ouvert ce qu'un autre député appelait un « marché de chair humaine »[1]).

Que nous révèle l'expérience contemporaine dont la France fait les frais depuis bientôt vingt ans? — Les parrains de la loi du 27 juillet 1884 assurèrent que le divorce établirait l'égalité définitive entre les époux; ils prétendirent que la femme serait mieux traitée par le mari quand elle pourrait le menacer du divorce pour « excès, sévices et injures graves ». De fait — voyez les statistiques — c'est l'épouse qui demande le plus souvent de briser le lien matrimonial. Cela établit-il que le divorce soit entre ses mains une arme de protection? Non; car les partisans de la loi n'ont pas remarqué ceci: le mari qui désirant sa liberté n'a aucun motif avouable de provoquer la rupture, est tenté par la loi — la loi lui suggère le moyen infâme de recourir à la brutalité pour contraindre l'épouse à réclamer le divorce. Aussi bien il n'appartiendra jamais à la statistique de révéler dans combien de cas la volonté des femmes a été violentée; mais il revient aux praticiens de soulever parfois un coin du voile. Un magistrat qui a rempli à Paris, pendant près de trois ans, les fonctions de ministère public près la Chambre des divorces, écrivait récemment: « J'ai vu des malheureuses qui venaient solliciter la protection de ma charge. Et, lorsque je leur demandais le motif de leur action, un certain nombre m'avouèrent qu'elles engageaient le procès poussées par la contrainte: « Je demande le » divorce, Monsieur, mais je n'en voulais pas. Je sais bien » ce qui m'attend, lorsque le salaire marital ne tombera

1) Voir E. Glasson, *Le mariage civil et le divorce*, 2e éd. Paris, 1880. — Cfr. E. et J. de Goncourt, *Histoire de la société française pendant le Directoire*. Paris, 1864. Chapitre IV: « Qu'est-ce que le mariage pour le législateur de la Révolution? Un simple commerce .... un acte purement naturel sans rien de civil ou de religieux.... Se plait-on, on s'accouple légalement; ne se plait-on pas, on rompt de façon aussi légale. La femme va de mari en mari, poursuivant le plaisir, indigne du bonheur, dénouant, renouant et redénouant sa ceinture. La France n'est qu'un vaste lieu de prostitution.... »

» plus dans le ménage. Mais mon mari ne veut plus de » moi, et comme il ne peut réclamer le divorce, il me bat » pour que je le demande. J'ai des enfants, Monsieur, et » je ne veux pas qu'on me tue » [1]. Depuis 1884, les demandes en divorce, basées sur les excès, sévices et injures graves, ont crû dans une proportion effrayante. Si le divorce n'a pas accentué la brutalité instinctive du mari, il lui a ouvert des horizons nouveaux; il l'a incité à de certaines combinaisons malhonnêtes ; aux coups indélibérés se sont jointes les violences calculées. Avant le vote de la loi on disait : les voies de fait du mari sur la personne de l'épouse diminueront, lorsqu'elle tiendra dans sa main le sort de l'union. « C'était présumable, écrit le même magistrat, et je le croyais. Mais la pratique a démontré pour toujours le néant de ces illusions. » Les voies de fait ont augmenté parce que l'homme y a trouvé un moyen au service de ses passions, et la femme a finalement rencontré l'oppression dans l'institution destinée à la protéger.

Ainsi donc les conclusions les plus certaines de la sociologie, les leçons les plus claires de l'histoire, les données les plus incontestables de l'observation sociale, — tout prouve que la théorie de l'amour libre n'est rien moins qu'une théorie émancipatrice de la femme.

Un peu de psychologie eût suffi, d'ailleurs, pour démontrer qu'elle en est précisément le contraire [2]). Et il faut avoir perdu le sens, pour vanter l'union libre comme un système favorable au sexe féminin.

« Ce qui a créé et maintenu la servitude de la femme, écrit Bebel, ce sont ses particularités en tant qu'être sexuel » (p. 11). Ce qui affranchit la femme, disons-nous, c'est le devoir de la fidélité conjugale, imposé aux époux par la

1) Morizot-Thibault, *La femme et le divorce*, dans la *Réforme sociale* de Paris, n° du 16 juillet 1901, p. 196.

2) Voir les très belles considérations de saint Thomas en faveur de l'union monogame et indissoluble dans la *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 123 et 124.

morale naturelle et sanctionné par la loi religieuse et civile. Dans la « société nouvelle », les conjoints seraient tous deux libérés de ce devoir. Le système assurément doit plaire aux libertins — pensez donc ! Mais que deviendrait la femme dans cette aventure, et son honneur, et sa dignité? Si Bebel au bout du compte émancipe quelque chose, ce sont les passions de l'homme ; s'il abolit le devoir de la fidélité conjugale, c'est surtout à leur profit. Lui-même il écrit que « la polygamie constitue pour la femme, dans toutes les conditions, une déchéance » (p. 107). Mais qu'est-ce donc que le mariage collectiviste, si ce n'est de la polygamie, additionnée de polyandrie, successive sinon simultanée ? L'amour libre n'est pas l'émancipation de la femme ; c'est son asservissement aux instincts débridés de l'homme.

La dégradation de la femme serait d'autant plus inévitable en régime collectiviste, que le frein principal qui arrête les passions de l'homme cesserait d'y fonctionner. Dans la société nouvelle, dit Bebel, « la religion s'évanouira d'elle-même » (p. 301) et « la littérature théologique disparaîtra complètement » (p. 312). — Il est vrai que Bebel n'y voit aucun inconvénient : « Les bonnes mœurs et la morale n'ont rien à voir avec la religion ; il n'y a que des imbéciles ou des flatteurs pour prétendre le contraire » (p. 303).

Taine n'était pas un imbécile ; il n'a flatté ni la royauté, ni le clergé, ni la noblesse, ni le tiers. Interprète loyal de l'histoire dont Bebel fausse le témoignage, le prodigieux érudit confesse, au bout de sa longue carrière scientifique, que, partout et toujours, le christianisme est l'indispensable facteur du progrès moral [1]).

L'auteur du *Disciple* passerait malaisément pour un sot ;

1) « Aujourd'hui, après dix-huit siècles, sur les deux continents, depuis l'Oural jusqu'aux Montagnes Rocheuses, dans les moujiks russes et les settlers américains, le christianisme opère comme autrefois dans les artisans de la Galilée, et de la même façon, de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; ni sa substance

il n'a pas, lui, adulé la bourgeoisie comme les socialistes flagornent le prolétariat. Paul Bourget a étudié la vie humaine, « sincèrement et hardiment, dans ses réalités profondes ». Il a voulu, pendant longtemps, ne faire que de l'anatomie, s'interdisant la thérapeutique et se bornant à formuler des diagnostics sans prescription. Mais l'évidence des constatations répétées l'a fait sortir de la position d'analyste sans doctrine où il s'était placé volontairement ; et son « doute méthodique » a fini par se résoudre en cette affirmation : « Ma longue enquête sur les maladies morales de la France actuelle, m'a contraint de reconnaître à mon tour la vérité proclamée par des maîtres d'une autorité bien supérieure à la mienne : Balzac, Le Play et Taine, à savoir que pour les individus comme pour la société, le christianisme est à l'heure présente la condition unique et nécessaire de santé ou de guérison »[1].

Voici encore un magistrat français qui termine par la même conclusion une longue étude de psychologie criminelle, richement documentée, dans laquelle il résume les observations faites à l'audience ou dans son cabinet de juge d'instruction et de procureur de la République : « Favoriser le sentiment religieux, écrit M. Proal, est un moyen de diminuer la criminalité passionnelle. Là où le sentiment religieux est conservé, la criminalité diminue ; là où il s'affaiblit, elle augmente »[2].

ni son emploi n'ont changé ; il est encore pour des millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes, indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, de sa vie rampante et de ses horizons bornés ; pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité ; pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se faire païen comme au Ier siècle ; du même coup il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur ; il abusait des autres et de lui-même ; l'égoïsme brutal ou calculateur avait repris l'ascendant ; la cruauté et la sensualité s'étalaient ; la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. » Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le Régime moderne*, t. II, p. 118.

1) P. Bourget, *Œuvres complètes*, t. I, p. X de la Préface. Paris, Plon, 1899.

2) Louis Proal, *Le crime et le suicide passionnels*. Paris, 1900, p. 655.

A ces témoignages contemporains qui condamnent la prétentieuse assertion de Bebel, nous pourrions en joindre des quantités d'autres, aussi autorisés, aussi décisifs. Bebel n'en prétendra pas moins que, malgré son athéisme, l'État collectiviste jouirait d'une moralité excellente.

Dans la société nouvelle, assure-t-il, « on verra prendre fin d'elles-mêmes toutes les actions nuisibles » (p. 298). « On ne connaîtra plus ni crimes, ni délits politiques ou de droit commun » (p. 300). « Tous les vices de la jeunesse contemporaine disparaîtront... sans moyens de coercition ni tyrannie. L'atmosphère sociale les rendra impossibles » (p. 307).

Nous touchons ici à l'erreur initiale de Bebel : l'homme est bon — les institutions le rendent mauvais — transformez la société, le mal s'évanouira.

La croyance à la bonté native de l'homme est l'illusion des anarchistes contemporains, comme elle fut l'utopie de révolutionnaires du XVIII[e] siècle. Les lointains précurseurs du socialisme en étaient affligés déjà.

Platon, l'apôtre de l'amour libre, mettait lui aussi tous les maux de la société sur le compte de la propriété individuelle. On connaît la réponse d'Aristote : « Le système de Platon a une apparence tout à fait séduisante ; au premier aspect il charme, surtout quand on entend faire le procès aux vices des constitutions actuelles et les attribuer tous à ce que la propriété n'est pas commune... La vérité est que tous ces vices tiennent, non point à la possession individuelle des biens, mais à la perversité des hommes »[1]. — C'est la réplique du bon sens. Il n'en est point d'autre.

On peut différer d'opinion sur la cause du fait ; l'expliquer, comme le font les catholiques, par le péché originel — ou recourir, avec les évolutionnistes, à l'hypothèse de l'origine animale — mais qu'il y ait quelque chose de vicié dans le fond des tendances de l'homme, peut-on le nier

1) Aristote, *La Politique*. Livre II, chapitre II.

sans fermer les yeux à l'évidence — Bebel dirait : sans être un « imbécile » ou un « flatteur »?

* * *

John Stuart Mill a défendu la cause de l'émancipation des femmes dans un livre [1], vigoureusement écrit, qui, de l'avis de de Laveleye, « contient tout ce que l'on peut dire de plus profond et de plus juste à ce sujet » [2]. En tout cas, ce livre reste l'Evangile des émancipateurs contemporains et contient à peu près tous les arguments que l'on retrouve dans leurs plaidoyers.

A la différence de Bebel, Mill respecte la constitution essentielle de la famille; il ne porte pas atteinte au principe de la monogamie et s'interdit presque de signaler le divorce comme une issue dans les cas difficiles. Ce qu'il désire, c'est une revision de la loi civile qui organise le gouvernement de la société conjugale ; il voudrait que la dyarchie fût substituée à l'actuelle monarchie : le pouvoir, au lieu d'être concentré entre les mains de l'homme, devrait être confié au mari et à la femme tout ensemble.

Mill commence par reprocher à la loi civile de réduire la femme mariée à un odieux état de servitude et de l'abandonner à la merci de son mari.

« Légalement l'épouse est l'esclave de son mari » (p. 65). « Nos institutions actuelles donnent à l'homme un pouvoir à peu près illimité sur la femme » (p. 80). « Il n'y a point d'horreur qui ne se puisse commettre sous ce régime, si le despote le veut » (pp. 77-78). Or, « il y a un nombre immense d'hommes dans tous les grands pays qui ne s'élèvent guère au-dessus des brutes. Rien ne s'oppose à ce qu'ils acquièrent par la loi du mariage la possession d'une victime » (p. 77). « L'excès de dépendance où la femme est

1) John Stuart Mill, *L'assujettissement des femmes*. Traduit de l'anglais par Cazelles. Paris, 1869.

2) E. de Laveleye, *Le gouvernement dans la démocratie*, t. II, p. 60. Paris, 1891.

réduite, inspire à ces natures ignobles et sauvages l'idée que la loi la leur a livrée comme leur chose » (p. 76).

Ces passages et d'autres dans le même goût sont reproduits avec complaisance, commentés et développés par les émancipateurs de France et de Belgique. —Il faudrait pourtant être juste et convenir que notre Code civil n'est pas le musée aux horreurs dénoncé par Mill. « Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours, assistance » (art. 212); et « le mari doit protection à sa femme » (art. 213) : ces dispositions du Code n'encouragent pas, que je sache, et n'autorisent même point les violences et les excès de la part du mari. — Après cela, ne fait-on pas tort à la cause qu'on prétend servir, quand on s'en va répétant des propos comme celui-ci : « Le plus vil malfaiteur peut posséder tous les pouvoirs légaux d'un mari et commettre sur sa misérable femme toutes les atrocités, sauf le meurtre ; même, s'il est adroit, il peut la faire périr sans encourir le châtiment légal » (p. 76) ?

Soit, dira-t-on, ce sont là de ridicules exagérations de langage ; le vœu du législateur est que le mari ait des égards pour sa femme. Mais n'a-t-il pas eu le tort d'ajoûter, dans l'article 213, que « la femme doit obéissance à son mari » ? Cette déplorable disposition est cause de tout le mal ; car elle consacre la tyrannie de l'un et l'asservissement de l'autre. —

Non pas. Obéissance et esclavage ne sont point synonymes ; pas plus qu'autorité et despotisme.

Pense-t-on peut-être que la brute qui bat sa femme, tente de justifier préalablement ses coups par un mauvais commentaire de l'article 213 ? « Bien des personnes, dit Mill, ne songent pas une fois par an aux conditions légales du lien qui les unit » (p. 100). C'est bien certainement le cas des misérables qui maltraitent leur femme; s'ils songent à invoquer un droit, c'est celui de la force brutale, ce n'est point le droit civil.

Oserait-on soutenir, d'ailleurs, que la position des maîtresses est meilleure dans les unions libres que celle des femmes légitimes dans les unions légalement formées ?

Mill lui-même aurait dû reconnaître qu'on ne peut rendre la loi responsable des situations tristes et lamentables qu'il dépeint. Il constate en effet qu'en beaucoup de familles, les époux « vivent selon l'esprit d'une loi d'égalité » (p. 99). Ailleurs « la femme fait prévaloir sa volonté sur bien des points » (p. 81) ; « elle arrive souvent à exercer un pouvoir exorbitant sur l'homme » (p. 83). Que démontre cette variété dans la forme des gouvernements familiaux ? — Que les principes de la loi ont peu ou point d'influence. S'il y a des hommes qui ne protègent pas leur femme, il y a aussi, en dépit du Code, des femmes qui n'obéissent pas à leur mari. La loi n'empêche ni le despotisme de l'un, ni l'insurrection de l'autre.

Si le principe de l'autorité maritale, considéré en lui-même, est ainsi hors cause, il importe néanmoins d'examiner les applications que le législateur en a faites. Dans la pratique les abus sont possibles, et il convient de se demander si la loi ne confère pas au mari des pouvoirs exorbitants ; si elle a pris des dispositions — dans la mesure où cela est en son pouvoir — pour garantir les droits de l'épouse et de la mère. C'est un des côtés [1]) vers lesquels doit se diriger l'attention de ceux qui ont le souci de protéger légalement la personne et les biens de la femme. Est-il établi que les intérêts de la femme mariée sont sacrifiés et que, moyennant une revision de la loi ou de la procédure, on pourrait mieux les sauvegarder, alors, soit, qu'on légifère. Telle a été la pensée du législateur belge dans la loi du 10 février 1900 relative à l'épargne de la femme mariée, et dans plusieurs dispositions de la loi du 10 mars 1900 sur le contrat du travail.

1) Ce n'est pas le seul. Voir d'Haussonville, *Salaires et misères de femmes*, préface. Paris, 1900.

Toutefois « on ne doit guère attendre d'effet de la loi, pour réprimer les excès d'oppression domestique » (p. 77). Stuart Mill a raison L'efficacité de la loi est limitée ; la portée de son action, restreinte. Dans l'ordre de relations dont il s'agit, la loi peut bien édicter des principes et formuler des règles ; mais en bien des cas, elle est impuissante à sanctionner les obligations imposées aux époux. Les lois ouvrières n'ont produit des résultats utiles que du jour où l'on a créé l'inspectorat des fabriques et des ateliers. Pourrait-on songer à organiser l'inspectorat des ménages ? Évidemment non. Il faut que la loi trouve ici un adjuvant dans les mœurs. L'éducation morale doit amener les individus à conformer spontanément leur conduite aux principes de la loi, à suivre ses règles, à exécuter les obligations qu'elle énonce.

D'après Mill cependant, la loi n'est pas impuissante parce que les abus à réprimer sont hors de ses prises ; elle est inopérante parce qu'elle ne s'attaque pas à la racine du mal. « Il est parfaitement évident que les abus du pouvoir marital ne peuvent être réprimés tant qu'il reste debout » (p. 176; cfr. p. 30). Aussi la thèse de Mill est que « les relations sociales des deux sexes, qui subordonnent un sexe à l'autre au nom de la loi, sont mauvaises en elles-mêmes » (p. 1). Il ne s'agit donc pas de corriger les vices d'une institution, admise comme nécessaire et légitime en principe. Il faut supprimer l'institution même. C'est cette thèse qui donne sa physionomie particulière au mouvement d'émancipation féministe dont Mill reste l'inspirateur.

Quelques-uns de nos amis n'y prennent garde. Ils versent, à propos du féminisme, dans une erreur semblable à celles que commirent les catholiques libéraux, les socialistes chrétiens, les apologistes néo-kantiens. Témoins d'une part des sympathies que semble recueillir la propagande des émancipateurs ; frappés d'autre part des abus, réels ou possibles, complaisamment étalés ; sincèrement désireux

d'ailleurs d'y porter remède, — ils adoptent sans discernement et après les avoir sommairement ondoyés, des postulats équivoques et des conclusions suspectes.

C'est un tort. Si d'aventure on se rencontre avec un adversaire dans la critique des inconvénients accidentels d'une institution, ou dans la revendication d'une réforme particulière, il ne faut pas pour cela faire désormais abstraction du point de départ et du point d'arrivée respectifs.

Le système de Mill est révolutionnaire dans ses principes, radical dans ses procédés, anarchiste dans ses conséquences. Mill en veut à l'autorité comme telle — mon ennemi est mon maître — et il n'épargne rien pour rendre l'autorité haïssable. Il lui reproche de corrompre la famille (pp. 79-80) et de démoraliser la société (p. 178). C'est ensuite, en des pages interminables, le tableau peint de vives couleurs des « souffrances, des immoralités, des maux de toute sorte, produits dans des cas innombrables par l'assujettissement d'une femme à un homme » (p. 175). Mill a l'imagination féconde et la palette fabuleusement riche. Quand il juge enfin le tableau assez chargé, il passe l'éponge sur le tout : « Je ne veux pas exagérer. J'ai décrit la position légale de la femme, non le traitement qui lui est fait réellement. Les lois de la plupart des pays sont bien pires que les gens qui les exécutent » (p. 71). C'est égal, l'effet est obtenu, la suggestion a produit le résultat voulu, l'image ne s'effacera plus du cerveau : l'autorité maritale reste irrémissiblement odieuse. Alors, pourquoi ne pas la jeter bas? — N'est-elle pas inutile et injuste ?

Elle est inutile, car « il se présente un mode tout naturel d'arrangement, c'est le partage du pouvoir entre les deux associés où tout changement de système et de principe exige le consentement des deux personnes » (p. 87).

Le bon sens a beau demander : Mais en cas de désaccord, si aucun des deux associés n'est investi de l'autorité, qui donc va décider ?

Mill reste imperturbable : « Il y aurait rarement des difficultés dans ces arrangements pris d'un commun accord, excepté dans un de ces cas malheureux où tout devient sujet de contestation et de dispute entre les époux » (p. 87). C'est à peu près la même sereine confiance que manifeste Proudhon : « Ne demandez ni ce que nous mettrons à la place du gouvernement, ni ce que deviendra la société quand il n'y aura plus de gouvernement ; car, je vous le dis et je vous le jure, à l'avenir il sera plus aisé de concevoir la société sans le gouvernement, que la société avec le gouvernement »[1]).

Des émancipateurs plus positifs ont reconnu la difficulté. M. Laurent qui plaide aussi en faveur de l'égalité des sexes, se pose l'objection : « Comment une société de deux personnes pourrait-elle subsister, si l'on ne donnait pas voix pondérative à l'un des associés ? » — Et il répond : « Il peut très bien y avoir des sociétés de deux personnes, sans que l'une ait la prééminence sur l'autre. Si les associés sont en dissentiment, le tribunal décide... Pourquoi n'organiserait-on pas un recours dans tous les cas où les époux sont en désaccord ? »[2])

En cas de dissentiment, c'est donc, dans le système de M. Laurent, le juge qui est investi de l'autorité décisive. Un tiers devient l'arbitre des destinées du ménage ; la société conjugale, si ses membres ne s'accordent, doit subir la loi de cet inconnu ; c'en est fait de son autonomie. Cependant l'objection reste debout et triomphe. Elle affirmait qu'un pouvoir est indispensable pour gouverner la famille. M. Laurent qui fait d'abord semblant de le nier, le confesse aussitôt. Il admet qu'un chef est nécessaire ; l'autorité déclarée inutile, il la maintient ; il en désigne même le titulaire !.... Seulement ce sera un étranger, — par amour de l'égalité sans doute et pour qu'il n'y ait pas de jalousie entre les conjoints.

1) Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, p. 285. Paris, Garnier, 1851.
2) F. Laurent, *Principes de droit civil*, t. III, pp. 112-115. Bruxelles, 1876.

Mill ajoute que le pouvoir conféré par la loi au mari est en opposition avec les idées et les institutions de notre temps. « La loi de la servitude dans le mariage est une contradiction monstrueuse de tous les principes du monde moderne » (p. 177). Les pouvoirs du mari sont « une exception unique qui trouble l'harmonie de nos lois » (p. 13). Il faut que cette anomalie disparaisse. Les idées égalitaires doivent pénétrer dans la famille, pour y détruire cette survivance du droit de la force qu'est l'autorité maritale. « L'égalité légale des personnes mariées est le seul mode où leurs rapports puissent s'harmoniser avec la justice » (p. 94) [1]. —

Le maintien de l'autorité maritale est-il en opposition avec les « institutions » de notre temps, comme Mill le soutient ? — Non car, de fait, les membres de la société n'ont pas tous les mêmes droits. Certaines catégories de citoyens, tels les commerçants, jouissent, de par leur fonction sociale, de droits qui ne sont pas reconnus à d'autres.

L'autorité maritale est-elle en contradiction avec le « principe » de l'égalité juridique ? — Cela dépend de la signification qu'on accorde à ce principe. Pour notre part, nous ne lui concevons qu'un sens intelligible et acceptable; c'est celui-ci : à égalité de devoirs, égalité de droits. Cela veut dire : il est juste que les hommes, quand ils ont les mêmes devoirs, jouissent, pour les accomplir, de droits égaux. Ainsi compris, le principe n'interdit les inégalités juridiques, ni au sein de la société, ni au sein de la famille.

En effet, entre les membres de la société, il y a des inégalités de fait, qui créent des inégalités de situation. Différents en aptitudes et en capacités, en goûts et en tempéraments, les hommes se répartissent, conformément à ces dispositions, entre les nombreuses carrières ouvertes à leur

1) M. Laurent exprime la même pensée : « La révolution de 89 a proclamé l'égalité des hommes. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'homme et de la femme ?... La puissance maritale est en opposition avec les mœurs, les sentiments et les idées de la société moderne » (*Principes de droit civil*, t. III, pp. 112-114).

activité. Or, les multiples fonctions et professions humaines ont chacune leurs obligations particulières qui confèrent à leur titulaire des droits corrélatifs spéciaux. En ce sens les romanciers, les peintres et les sculpteurs revendiquent les droits de l'art et les journalistes se prévalent des droits de la critique.

Au sein de la société familiale s'établit aussi une division du travail, d'après les capacités respectives des conjoints. L'homme et la femme n'ayant pas les mêmes aptitudes [1]), leurs tâches sont différentes : *quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus* [2]). « Au mari la conduite et le souci des affaires, la gestion des intérêts communs, le soin de subvenir par son travail aux nécessités du présent et aux exigences de l'avenir. A la femme la direction du ménage, l'emploi des ressources destinées aux dépenses de la maison, le soin d'élever les enfants » [3]). Les obligations de chacun lui donnent des droits correspondants. Dans le chef de l'homme, ces droits constituent l'autorité maritale. Cela revient à dire que les qualités de l'homme, sa force physique, sa vigueur intellectuelle, son énergie morale — *mas est et ratione perfectior et virtute fortior* [4]) — le désignent normalement pour exercer la fonction directrice [5]). Il en est habituellement investi, et la loi, en lui en reconnaissant les charges et les droits, confirme *quod plerumque fit*.

En des cas exceptionnels il se produit un renversement des rôles. Soit incapacité, soit mauvais vouloir, le mari, parfois, faillit à sa tâche et la femme est obligée de le remplacer. Alors aussi il convient qu'elle jouisse de facultés juridiques en rapport avec ses nouvelles fonctions. N'est-ce pas là, au fond, l'explication de la loi belge du 10 février et des dispositions de la loi du 10 mars 1900 relatives aux droits de la femme?

1) H. Spencer, *Introduction à la science sociale*, p. 401 ; 12e éd. Paris, 1898.
2) S. Thomas, *Summa theologica*, IIIae Suppl. q. 41, art. 1.
3) G. Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, t. I, 2e éd., p. 153. Paris, 1885.
4) S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 123.
5) Ch. Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*. Traduction Moulinié, t. II, p. 342. Paris, Reinwald, 1872.

Mill affirme que l'autorité du mari est la « loi du plus fort » (p. 11). C'est un mot, et il a fait fortune. Il a révolté les consciences, parce que l'autorité maritale y est représentée comme la force brutale triomphant du droit sacré. Mais il y a des cas où la force donne des droits, parce qu'elle commence par imposer des devoirs. La puissance matérielle, intellectuelle et morale réunies ne rendent-elles pas aptes au commandement et ne peuvent-elles, en des circonstances données, constituer un titre légitime à l'exercice du pouvoir ?

« Le mérite, dit Mill, est le seul titre légitime à l'exercice de l'autorité » (p. 183). Mais qu'entend-il par le mérite ? Est-ce la « supériorité mentale, la décision de caractère plus marquée », dont il dit ailleurs qu'elles « doivent nécessairement avoir une grande influence » dans la désignation du chef (p. 88) ? Alors, pourquoi fulminer contre « la loi du plus fort » ?

« Le faible a les mêmes droits que le fort » (p. 183). Encore un de ces mots à effet, qui abondent dans le magasin des clichés oratoires à l'usage des hâbleurs de la politique. Le faible a des besoins dont le fort est affranchi ; le fort a des devoirs que le faible ne saurait remplir. De là, pour l'un et pour l'autre, des droits secondaires spéciaux.

Mill prétend que l'inégalité juridique est une injustice (p. 94). — Cette assertion est équivoque. La constitution du gouvernement familial n'est pas régie par la justice commutative, mais par la justice distributive. La justice commutative consiste dans l'égalité des prestations réciproques. La justice distributive réside dans la proportionnalité des droits — Mill le sait bien — et il contredit tout simplement ses propres affirmations, quand il écrit : « La division des droits doit suivre naturellement la division des devoirs et des fonctions » (p. 87). — Nous ne soutenons pas autre chose.

II.

« Le principe d'égalité, dit Stuart Mill, entraîne une autre conséquence : l'admissibilité des femmes aux fonctions et aux occupations qui, jusqu'ici, ont fait le privilège exclusif du sexe fort » (p. 108). Pour légitimer cette conséquence, il invoque successivement la science sociale — la justice — l'intérêt général.

Mill commence par réclamer l'émancipation sociale des femmes au nom de la liberté du travail. « Jadis tout le monde naissait dans une position sociale fixe, et le plus grand nombre y était retenu par la loi. De notre temps l'homme est libre d'employer ses facultés et les chances favorables qu'il peut rencontrer, pour se faire le sort qui lui semble le plus désirable » (p. 35). La supériorité de la concurrence sur la réglementation, voilà le grand principe de la théorie sociale actuelle (p. 37). « Si le principe est vrai, nous devons agir comme si nous y croyions et ne pas décréter que le fait d'être né fille au lieu de garçon doive plus décider de la position d'une personne, toute sa vie, que le fait d'être né noir au lieu de blanc, ou roturier au lieu de noble » (p. 39).

Le principe est-il vrai ? En théorie la concurrence vaut-elle mieux que la réglementation ? — Posée en ces termes généraux, la question est aussi peu susceptible d'une solution nette que le problème de la meilleure forme de gouvernement. Il y a une idée juste au fond des deux systèmes. Dans le premier, c'est la préoccupation de favoriser l'éclosion de la spontanéité et de stimuler l'initiative individuelle. Dans le second, c'est le souci d'empêcher les violations de la morale et du droit et de protéger les faibles contre eux-mêmes et contre les autres. On a opposé les deux points de vue. A tort. Ils ne s'excluent nullement ; et si l'on désire

assurer à la fois le bonheur des individus et le progrès social, il faut les prendre tous deux en considération. Celui qui voudrait se borner à émettre un avis aussi général que la question posée, dirait avec raison que le meilleur système est un système mixte de concurrence réglementée.

En fait, le régime de la concurrence exclusive a-t-il affirmé sa supériorité ? On ne peut contester les progrès matériels accomplis sous son empire — tout en réservant la question de savoir dans quelle mesure il y a, entre les deux phénomènes, relation de causalité ou pure coïncidence. — Mais qui oserait soutenir que la concurrence illimitée a augmenté la somme de bonheur de l'humanité? Sa voix serait étouffée par les cris de douleur et de malédiction de milliers de victimes. — L'ancien régime, prétend Mill, entretenait des privilégiés. Le nouveau n'en produit-il plus? La chance, la faveur, la fortune n'ont-elles pas toujours leurs élus? Et à côté des parvenus enorgueillis, dévorés par l'ambition, que de ratés aigris, torturés par l'envie! Qu'est-ce qui vaut mieux : quelques privilégiés — ou d'innombrables déclassés avec tout de même encore des privilégiés ? Et en définitive, vit-on plus heureux dans le monde contemporain ? Taine que cette question a préoccupé, pense que non. « A partir de 1789, écrit-il, la France ressemble à une fourmilière d'insectes qui muent ; en quelques heures, dans le court intervalle d'une matinée d'août, il leur pousse à chacun deux paires de grandes ailes ; ils s'enlèvent et tourbillonnent ; ils se heurtent entre eux ; beaucoup tombent, se brisent à demi et se remettent à ramper comme auparavant.... Avant la Révolution, les âmes, moins troublées et moins tendues, moins fatiguées et moins endolories, étaient plus saines ; la vie était plus agréable qu'aujourd'hui »[1]).

Cependant, sans plus se soucier de savoir si les femmes en seront plus heureuses, Mill demande qu'elles puissent

1) Taine, *Les origines de la France contemporaine. Le Régime moderne*, t. II, pp. 314 et 318.

prendre part au *struggle for life*. Sont-elles équipées pour entrer en campagne et armées pour s'engager dans la formidable mêlée ? Mill l'ignore et déclare que personne n'en sait rien. « Il est à présent impossible qu'un homme en particulier ou tous les hommes pris ensemble, aient assez de connaissance de la nature réelle des femmes pour avoir le droit de leur prescrire leur vocation » (p. 45). A ceux qui arguent de leur incapacité, il répond que c'est une pure présomption. Elles n'ont pas eu l'occasion de se révéler. « On ne doit pas poser en principe que l'expérience a prononcé en faveur du système qui interdit aux femmes de concourir avec les hommes. L'expérience n'a pu décider entre deux systèmes, tant que l'un d'eux seulement a été mis en pratique » (p. 44). Il faudra avoir vu les femmes à l'œuvre avant de se prononcer sur leurs aptitudes. « Suivant tous les principes constitutifs de la société moderne, c'est aux femmes elles-mêmes de régler les questions relatives à leur position dans la société ; c'est à elles qu'il appartient de les trancher d'après leur propre expérience et avec l'aide de leurs propres facultés. Il n'y a pas d'autre moyen d'apprendre ce qu'une personne ou plusieurs peuvent faire, que de les laisser essayer » (p. 57).

Mill s'abuse. S'il n'a pas entendu la voix de l'expérience, c'est qu'il a prêté une oreille trop complaisante à ses propres discours sur l'excellence de la liberté. Les femmes n'ont pas attendu son appel pour essayer leurs forces. Elles se sont risquées précisément sur le terrain où la concurrence permet au plus grand nombre d'entre elles de s'aventurer. Bien avant l'invitation de Mill, la fabrique leur avait ouvert ses portes toutes larges et elles y étaient entrées, aux applaudissements des enthousiastes de la libre concurrence. Elles avaient pris place dans la cage à côté des houilleurs, descendant résolument au fond de la mine et l'on avait admiré leur vaillance. Il y eut bien quelques incrédules pour exprimer des appréhensions. Mais de quoi

se plaignaient-ils, ces rétrogrades? Les femmes ne faisaient-elles pas preuve d'énergie, d'adresse et d'endurance? Ne devenaient-elles pas les égales de l'homme? Ne conquéraient-elles pas leur indépendance économique?

Hélas! il fallut déchanter. L'événement donna raison aux prévisions pessimistes. Des plaintes s'élevèrent, les gouvernements s'émurent, des enquêtes furent faites. Leurs rapports illustrèrent de tableaux navrants, l'invective célèbre de Michelet : « *L'ouvrière!* mot impie, sordide, qu'aucune langue n'eut jamais, qu'aucun temps n'aurait compris avant cet âge de fer et qui balancerait à lui seul tous nos prétendus progrès! » L'année même où Mill rédigeait son plaidoyer en faveur de l'émancipation des femmes [1]), Jules Simon publia son livre fameux, *l'Ouvrière* [2]). Après avoir consacré plus d'une année à visiter les grands centres industriels, occupé exclusivement du sort des ouvriers et principalement de celui des femmes, il avoue avec tristesse que ses craintes les plus vives ont été partout dépassées. Ce n'est pas que la condition sociale des ouvriers ne se fût améliorée depuis un demi-siècle, « mais, s'écrie-t-il, il y a dans notre organisation économique un vice terrible qui est le générateur de la misère et qu'il faut vaincre à tout prix si l'on ne veut pas périr; c'est la suppression de la vie de famille.... La femme, devenue ouvrière, n'est plus une femme » (préface, p. IV)

Et voici que, quarante ans plus tard, les inspecteurs du travail de l'Empire allemand répètent à l'unisson et avec énergie le cri d'alarme de Jules Simon. Ils ont été chargés en 1898, sur la proposition des députés catholiques du Reichstag, d'une enquête sur le travail industriel des femmes mariées et le ministère impérial de l'intérieur vient de publier le résumé de leurs rapports [3]). De l'avis de tous,

1) *L'assujettissement des femmes* a été écrit en 1861 et publié en 1869.

2) J. Simon, *L'Ouvrière*. Paris, 1861.

3) *Die Beschaeftigung verheiratheter Frauen in Fabriken*. Berlin, 1901. — Voir un excellent résumé de l'enquête, publié par M. Ernest Dubois dans la *Réforme sociale* du 16 janvier 1902.

la conséquence la plus funeste du travail de la femme mariée et qui laisse dans l'ombre ses autres effets nuisibles, c'est qu' « il constitue un élément très actif de désorganisation sociale: il tue la vie de famille et rend impossible la bonne tenue d'un ménage et l'éducation des enfants ».

Le vœu de Mill a donc été réalisé : Les femmes ont « essayé ». Cependant qu'ont-elles démontré par leur tentative ?

De l'expérience en grand qu'elles ont faite, trois leçons se dégagent.

1° L'incapacité de la femme est dûment établie. Non pas son inaptitude absolue, mais son impuissance relative : l'impossibilité pour elle d'accomplir en même temps que sa tâche d'ouvrière de fabrique, ses devoirs d'épouse et de mère.

Ceux qui observent l'évolution sociale sont aujourd'hui d'accord là-dessus. Il y a longtemps que les catholiques ont la vue très nette des conséquences du travail industriel de la femme; dans leurs écrits comme dans leurs congrès, ils ne cessent point de les signaler. Les socialistes sont tout aussi convaincus et leurs déclarations ne sont pas moins catégoriques : « Il n'est pas douteux, écrit Bebel, qu'avec le développement pris par le travail féminin, la vie de famille va se perdant de plus en plus pour l'ouvrier ; que la désorganisation du mariage et de la famille en est la conséquence ; que l'immoralité, la démoralisation, la dégénérescence de l'espèce, les maladies de toute nature, la mortalité des enfants augmentent dans d'effrayantes proportions »[1]).

Mais l'accord entre les deux partis s'arrête là. Les catholiques observent les effets du mal et en recherchent les causes, afin de déterminer les remèdes ; les socialistes mettent le mal en évidence, afin de s'en faire un argument

1) Bebel, *La femme*, p. 155. Cfr. p. 69 et pp. 81-85.

contre la société actuelle. Les premiers trouvent dans la situation des raisons d'agir ; les seconds, des prétextes à déclamer.

Ces deux attitudes se sont nettement affirmées au Congrès international pour la protection ouvrière, tenu à Zürich au mois d'août 1897[1]). Les délégués catholiques y proposèrent d'émettre un vœu en faveur de l'interdiction graduelle du travail des femmes dans les mines, les carrières et la grande industrie. Puisqu'on était unanime pour admettre que la femme se fourvoie dans ces professions masculines, il semblait qu'on dût l'être aussi pour souhaiter qu'elle fût restituée à sa véritable fonction sociale. Eh bien ! non. Les socialistes dont Bebel fut le principal porte-parole, votèrent « non », tous. Pourquoi ? Parce que le vœu, prétendaient-ils, était irréalisable. Mais l'interdiction du travail de la femme à domicile est-elle d'une application plus aisée ? Bien au contraire. Et pourtant les socialistes émirent et adoptèrent un vœu dans ce sens. Ce fut une maladresse de leur part, car leur double vote mit en évidence que les motifs allégués contre la proposition des catholiques, étaient un vain prétexte. La raison vraie[2]) pour laquelle les socialistes n'ont pas voulu se prononcer contre l'interdiction, même graduelle, du travail industriel des femmes, c'est que ce travail désagrège la famille ; ainsi se prépare, espèrent-ils, l'avènement du collectivisme, dans lequel « la vie domestique se réduira au strict nécessaire »[3]).

A bas le régime « capitaliste » qui détruit la famille, telle est leur devise.

1) H. Lambrechts, *Au Congrès de Zürich*, dans la *Revue sociale catholique* de Louvain, du 1 octobre 1897. — H. Carton de Wiart, *Lettre sur le Congrès international de Zürich.* Lille, 1898.

2) M. Bonnier, quelques mois avant le Congrès de Zürich, reflétait, mais sans le partager lui-même, le sentiment de certains de ses amis sur la question du travail des femmes : « Il paraît plus logique d'assister tranquillement, d'activer au besoin la dissolution d'un état de choses contraire à l'évolution. Partant de ce principe, l'on pourrait, en ce qui concerne les ouvrières, recommander leur emploi intensif, car — *comme certains le pensent* — cela amènerait rapidement l'indépendance de la femme, en la détachant violemment de tout ce qui la rattache au foyer ». Ch. Bonnier, *La question de la femme* dans le *Devenir social*, 3e année, p. 389. Paris, 1897.

3) Bebel, *La femme*, p. 311.

Périsse la famille, afin qu'advienne le collectivisme, voilà leur pensée secrète.

2° La fausseté du principe libéral et la malfaisance du libéralisme ont été mises en pleine lumière.

Stuart Mill croit la libre concurrence nécessaire et suffisante pour assurer l'ordre et le progrès. Il pense que le jeu spontané de l'offre et de la demande mettra chacun à la place où il jouera le rôle le plus utile [1]). — Or quel est, d'après Mill lui-même [2]), le rôle le plus utile que la femme puisse jouer dans la société? C'est celui d'épouse et de mère, de gardienne du foyer, d'éducatrice des enfants. Personne n'est capable de la remplacer dans cette tâche ; quand elle y faillit, c'est un vide qui n'est pas à combler. Tout se réunit d'ailleurs pour la retenir au poste : son devoir, ses affections les plus puissantes, son intérêt bien entendu. — Si la libre concurrence était le bienfaisant principe social que Mill prétend, elle eût dû garder la femme à sa mission propre. Mill l'espérait [3]). Son espoir a été déçu. Le libéralisme a fait faillite.

1] « Dans la théorie moderne, on soutient que les choses où l'individu est senl directement intéressé, ne vont jamais bien que laissées à sa direction exclusive et que l'intervention de l'autorité, excepté pour protéger les droits d'autrui, est pernicieuse. La liberté et la concurrence sont l'unique moyen de faire adopter les meilleurs procédés et de mettre chaque opération aux mains du plus capable » [p. 37]. « Si l'incapacité d'un individu est réelle, les motifs ordinaires qui dirigent la conduite des hommes, suffisent en définitive à empêcher l'incapable d'essayer ou de persister dans sa tentative » [p. 38].

2] « Si à la peine physique de faire des enfants, à toute la responsabilité des soins qu'ils demandent et de leur éducation dans les premières années, la femme joint le devoir d'appliquer avec attention et économie au bien général de la famille les gains du mari, elle prend à sa charge une bonne part et ordinairement la plus forte part des travaux de corps et d'esprit que demande l'union conjugale. Si elle assume d'autres charges, elle dépose rarement celles-ci, mais elle ne fait que se mettre dans l'impossibilité de les bien remplir. Le soin qu'elle s'est rendue incapable de prendre des enfants et du ménage, personne ne le prend ; ceux des enfants qui ne meurent pas grandissent comme ils peuvent, et la direction du ménage est si mauvaise qu'elle risque d'entrainer plus de pertes que la femme ne fait de gain » [p. 105].

3] « Nous pouvons être tranquilles sur un point. Ce qui répugne aux femmes, on ne le leur fera pas faire en leur donnant pleine liberté. L'humanité n'a que faire de se substituer à la nature, de peur qu'elle ne réussisse pas à atteindre son but. Il est tout à fait superflu d'interdire aux femmes ce que leur constitution ne leur permet pas. Si les femmes ont une inclination naturelle plus forte pour une certaine chose une autre, il n'est pas besoin de lois ni de pression sociale pour forcer la

Pourquoi ? La liberté est-elle impuissante ? Non, car elle est une force admirable. Ce n'est pas non plus elle qui échoue ; c'est le libéralisme.

Celui-ci a réclamé pour l'homme la liberté sans frein. Mais l'homme peut user de sa liberté à des fins très différentes, car les mobiles de ses actions sont multiples : c'est l'idée du devoir, c'est l'intérêt personnel, ce sont nos nombreuses passions. Le libéralisme, héritant du pauvre bagage psychologique de Rousseau, a-t-il méconnu cette complexité de la nature humaine — a-t-il cru naïvement à la bonté native de l'homme — a-t-il sciemment méconnu l'existence du devoir ? Toujours est-il qu'en revendiquant la liberté purement et simplement, sous l'illusoire réserve du respect mutuel des libertés individuelles, il a provoqué l'épouvantable *struggle for life* que l'on sait. Les consciences et les appétits ont été aux prises dans l'effroyable mêlée, sans que la loi intervînt pour soutenir les unes ni refréner les autres. Tout a joui de la liberté — sauf le Bien, quand, d'aventure, le gouvernement s'est trouvé aux mains de sectaires se disant libéraux.

Malgré son lamentable échec, le libéralisme a gardé des fanatiques qui n'ont rien appris ni rien oublié. Aussi incapables d'une pensée personnelle que d'une vue claire de la réalité, ils prêchent l'émancipation des femmes, répétant les phrases toutes faites, les tirades usées de Mill sur le libre travail et la libre concurrence [1]. Que la destruction

majorité des femmes à faire la première plutôt que la seconde. Le service des femmes le plus demandé sera, quel qu'il soit, celui-là même que la liberté de la concurrence les excitera le plus vivement à entreprendre ; elles seront le plus demandées pour ce qu'elles sont le plus propres à faire » [p. 58-59].

1] « La femme a le droit de travailler, de diriger son intelligence et ses efforts dans toutes les sphères et directions de l'activité humaine ; d'user, comme il lui plaît, de ses facultés et de ses aptitudes... Le principe de la science économique qu'il importe de ne méconnaître jamais et d'affirmer toujours, c'est le principe de la liberté du travail. Là seulement est la vérité en matière économique. La conséquence de ce principe est de rendre accessibles à tous, sans aucune distinction, tous les métiers, toutes les carrières et professions... La réglementation du travail des femmes majeures est souverainement despotique, cruellement tyrannique... Le droit de travailler doit être et doit rester le droit le plus sacré, le plus imprescriptible, un droit intangible ». L. Frank, *Essai sur la condition politique de la femme*, pp. 209, 212-213, 215.

du foyer soit le résultat des théories du maître, peu importe Périsse la famille plutôt que leur principe !

3° La sagesse du vieil adage : A chacun sa mission, s'est révélée une fois de plus. *Quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus*, disait saint Thomas.

Là est la vraie théorie sociale, qui s'inspire de la finalité des êtres et des institutions, tout en ayant égard aux contingences réelles ; qui tient compte des inégalités existantes et affirme que les vocations doivent se régler sur les aptitudes. Faire au contraire abstraction des variétés qui différencient les individus et les sexes ; tenter uniformément toutes les ambitions par l'ouverture de perspectives illimitées, c'est multiplier le nombre des dévoyés, sous le vain prétexte de liberté et de progrès.

L'essai tenté par les ouvrières est une leçon. Puissent les émancipateurs le comprendre ! Ils paraissent, il est vrai, se mettre peu en peine des questions qui concernent la femme vivant du travail de ses dix doigts [1]) ; ils revendiquent plutôt pour la femme des droits dont l'exercice suppose une certaine indépendance de fortune et une culture intellectuelle raffinée ; ils demandent par exemple qu'elle puisse être médecin, avocat, éligible, témoin ; c'est-à-dire que le succès de leurs revendications n'intéresse qu'une élite, si on veut, mais en tout cas une infime fraction de l'espèce féminine. Néanmoins la minorité dont ils aspirent à changer les conditions de vie, est encore trop importante, pour qu'on n'y regarde pas à deux fois, avant de troubler son existence par un simple appel à la formule simpliste de la liberté du travail et de la concurrence. Il y a des distinctions à faire, d'abord entre les carrières qu'on propose d'ouvrir aux femmes ; ensuite entre les situations diverses de la femme elle-même, suivant qu'elle est jeune fille, mariée ou veuve. Enfin dans chaque espèce parti-

1) C'est le reproche que leur fait le comte d'Haussonville, dans la préface de *Salaires et misères de femmes*, p. VII.

culière, il faudra toujours se référer au criterium général : les charges de la profession qu'on propose de rendre accessible à la femme, sont-elles ou non compatibles avec les devoirs de la femme au sein de la famille ? De la réponse, affirmative ou négative, doit dépendre l'admission ou le rejet de la réforme proposée.

Dans le même sens doit être résolue la question de l'éducation des femmes qui est solidaire de celle de leur émancipation. De louables efforts se font pour améliorer l'enseignement des jeunes filles. Le principe d'après lequel il faut les apprécier, est clair: Toutes les innovations qui permettront aux femmes de mieux pratiquer leurs devoirs d'état, doivent être résolument approuvées. Aux spécialistes de les indiquer. Puissent ceux-ci, au surplus, être préservés de la manie de l'uniformité !

* * *

Le second argument de Mill en faveur de l'émancipation sociale des femmes est un appel à la justice: « Comment concilier avec la justice, le refus que nous faisons aux femmes, du droit moral de tous les humains à choisir leurs occupations, hormis celles qui font tort à autrui, d'après leurs propres préférences et à leurs propres risques ? » (p. 112).

Mill fait donc lui-même une réserve: il n'admet point la liberté du travail, s'il s'agit d'occupations « qui font tort à autrui ». Cela suffit déjà pour justifier la loi qui interdit aux femmes les métiers dont l'exercice ne leur permet point l'accomplissement de leurs devoirs à l'égard de leur famille.

Le « droit moral », invoqué par Mill, subit encore une restriction. Nous pouvons, hélas ! manquer non seulement à nos obligations envers les autres, mais à nos devoirs vis-à-vis de nous-mêmes. Habituellement la loi s'abstient de nous en détourner, parce qu'elle y est impuissante. Toutefois, quand il est en son pouvoir d'empêcher les individus de se

nuire à eux-mêmes, par exemple par l'intoxication alcoolique, le législateur se croit, légitimement, autorisé à intervenir.

La défense légale, faite aux femmes, de s'adonner à certaines occupations, se fonde donc sur deux considérations qui lui enlèvent toute apparence d'injustice. C'est d'abord que les femmes sont incapables de certains travaux sans léser des tiers, par exemple sans mettre en péril l'éducation des enfants ; c'est ensuite que certaines professions leur sont nuisibles à elles-mêmes, à leur moralité ou à leur santé.

Mill insiste : « La présomption d'incapacité fût-elle fondée dans le plus grand nombre des cas, il en resterait toujours un petit nombre pour lequel elle ne le serait pas, et alors il y aurait injustice à élever des barrières qui défendent à certains individus de tirer tout ce qu'ils peuvent de leurs facultés » (p. 38).

Nullement. Léser un droit est une injustice; mais, dans l'espèce, il n'y a point de droit, donc pas de lésion possible et par conséquent point d'injustice. En effet, le jour où la société s'est préoccupée des conséquences fâcheuses résultant pour elle de l'exercice de certaines professions par telle catégorie de personnes, le droit de ces personnes d'exercer ces professions est entré en conflit avec le droit supérieur de la société de veiller au bien général. Quand ensuite la société en est venue à affirmer régulièrement son droit par une loi leur interdisant ces professions, le droit des personnes intéressées a cessé d'exister.

Sans doute, les motifs qui justifient l'interdiction légale peuvent ne pas se retrouver dans certains cas individuels. Ce n'est pas une raison suffisante pour excepter ces cas de la règle commune. La loi n'est pas assez souple pour se plier à toutes les situations particulières; elle est forcément une disposition d'ordre général, prévoyant les cas les plus fréquents. De plus, l'admission d'exceptions pourrait, parfois, infirmer le prestige de la loi, diminuer son autorité, enlever

de leur valeur à ses motifs; le législateur détruirait sa propre œuvre; il n'en a pas le droit.

* * *

Mill invoque, comme troisième raison, l'utilité sociale. Ne pas reconnaître aux femmes la liberté du travail, c'est causer « un dommage à la société » (p. 111); c'est « léser toutes les personnes qui voudraient employer les services des femmes » (p. 113). —

L'expérience faite par la femme-ouvrière, enlève immédiatement une bonne partie de sa valeur à l'argument de Mill. Si la société trouve un bénéfice apparent à l'emploi de la femme dans les professions viriles, la famille en subit généralement un dommage manifeste dont la société éprouve le contre-coup; et le gain ne compense pas la perte, au contraire. — Toutefois cette réponse n'est pas suffisante.

En vérité, il y a des carrières où la femme est supérieure à l'homme, et des occupations qu'il serait fâcheux de lui interdire. « La femme, dit Darwin, paraît différer de l'homme dans ses dispositions mentales, surtout par sa plus grande tendresse et un égoïsme moindre. Elle déploie ces qualités à un éminent degré à l'égard de ses enfants, par suite de ses instincts maternels; il est vraisemblable qu'elle puisse souvent les étendre jusqu'à ses semblables »[1]).

La femme est donc douée de facultés qu'il serait mauvais de condamner à l'atrophie; elle a des aptitudes dont le libre déploiement est souverainement utile à la société. Ecartez-la des orphelins, des vieillards, des malades et des blessés, — qui la remplacerait? Elle a la main si douce, le cœur si délicat, l'esprit si ingénieux. Ce serait grand dommage de lui fermer l'accès des refuges, des hôpitaux, des hospices, des asiles et des ambulances.

1) Ch. Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, tome II, p. 342.

Le christianisme a compris cela ; il a ouvert à l'activité des femmes chrétiennes le vaste champ où se pratiquent les œuvres de miséricorde ; il a mis à la disposition de l'humanité leurs trésors de dévouement. Mais il a veillé en même temps aux intérêts de la famille qui se confondent, d'ailleurs, avec ceux de la société ; il a dit à ses religieuses : Vous renoncerez aux soucis du ménage et aux charges de la maternité ; vous trancherez les liens qui enlèvent habituellement à l'être humain la liberté de se dévouer jusqu'à en mourir. Soyez tout entières à votre labeur de charité. Pour ne compromettre aucun autre devoir, restez vierges. —

Que pensait Mill de cette solution ? Je ne sais. Il ne parle point des religieuses et je m'imagine qu'il ne devait pas les aimer très fort, car il ne semble pas apprécier beaucoup la pratique de la charité [1]). Les adversaires de l'Église sont à peu près tous ainsi ; la charité catholique les gêne, ils nous l'envient.

Quant aux disciples de Mill, quelle est leur attitude ? Où sont-ils quand des gouvernements sectaires et imbéciles tracassent les femmes admirables qui recueillent les épaves humaines et consolent les derniers moments du petit soldat qui va se faire tuer au loin pour la plus grande gloire de l'État ? Que font-ils quand des religieuses, bannies de leur pays, viennent demander à une nation libre l'hospitalité qu'on n'y refuse pas aux malfaiteurs ? Témoignent-ils quelque respect à ces héroïnes, d'autant plus grandes qu'elles sont plus humbles ?

Voici comment les traite un émancipateur contemporain. Dans un livre de six cents pages, il s'occupe des religieuses catholiques, l'espace de vingt lignes — et c'est pour commettre à leur égard un déni de justice. Il réclame en effet, comme la réforme féministe la plus urgente, l'électorat politique pour les femmes hors mariage — pour toutes, sauf pour

1) « La véritable vertu des êtres humains, c'est l'aptitude à vivre ensemble comme des égaux, sans rien réclamer pour soi que ce qui est accordé librement à tout autre » [p. 97].

les religieuses. » Le suffrage ne sera exercé que par la supérieure de chaque communauté. Cette solution est conforme aux principes du droit électoral de l'ancien régime. C'est le principe de l'ancien droit qu'ici encore il conviendra de restaurer »[1]. — Que dirait-il si nous proposions de rétablir le ghetto et la rouelle ; ou, au moins, d'enlever les droits politiques aux fidèles de la synagogue pour ne laisser voter que les seuls rabbins ? — Il répondrait sans doute que « la société contemporaine lentement évolue vers la forme d'une démocratie égalitaire ; et que tous les préjugés de religion, de caste, de race ont disparu de la législation et des mœurs »[2]. — Est-ce inconscience ou cynisme ? Certes le législateur moderne a déclaré que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses »[3] et, conséquemment, par le décret du 27 septembre 1791, il a affranchi les Juifs. Mais ne faut-il pas honnir les pharisiens qui, en pays de liberté et d'égalité, osent se permettre de proposer la mise hors la loi et le droit commun, de femmes irréprochables qui n'ont jamais vendu la patrie ni volé des actionnaires ?

III.

L'égalité politique des deux sexes est la réforme que les émancipateurs jugent la plus urgente, sinon la plus sérieuse. Les uns demandent que la femme soit électeur, parce que, selon eux, voter est un droit naturel. Les autres invoquent des raisons d'ordre pratique : armée du bulletin de vote, la femme pourrait, elle-même, défendre efficacement ses intérêts et notamment conquérir son émancipation civile et sociale.

1] Frank, *Essai sur la condition politique de la femme* p. 138. — La majorité libérale qui gouverna la Belgique, de 1878 à 1884, avait grand'peur du péril clérical. Pourtant elle n'alla point jusqu'à enlever les droits politiques aux religieux. Pour détruire l'influence des couvents, elle se borna à éparpiller leurs votes : « Les membres des communautés religieuses nés en Belgique ne pourront être inscrits que sur les listes électorales des communes où ils ont leur domicile d'origine » (*Loi du 26 avril 1884*, article 3).

2] Frank, *Essai sur la condition politique de la femme*, p. IX.

3) *Déclaration des droits de l'homme*, article 10.

« Si voter est un droit naturel, écrit de Laveleye, la femme ne participe-t-elle pas de la nature humaine? » [1]).

La question est de savoir s'il y a ici un droit naturel. Contribuer par son suffrage à la désignation des personnes chargées de la fonction législative, est-ce une faculté qui doit être reconnue à tout être humain? Ceux qui admettent les théories développées par Rousseau dans le *Contrat social*, répondent affirmativement.

« L'homme, dit Rousseau, est né libre » (Livre I; chapitre 1). « Renoncer à sa liberté, ce serait renoncer à sa qualité d'homme » (I; 4). Même quand il s'unit à ses semblables pour former une société politique, « chacun doit n'obéir pourtant qu'à lui-même et rester aussi libre qu'auparavant » (I; 6). Sans doute l'État ne peut se passer de lois; mais les lois doivent être « des actes de la volonté générale »; « le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ». Cependant, « comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation? » « Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur » (II, 6).

Le droit de vote — qu'il ait pour objet la loi elle-même ou pour but la nomination du législateur — apparaît ainsi, au bout d'une série de déductions, comme la condition indispensable du maintien de la liberté [2]) : « Tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu » (IV; 2).

Comme on le voit, la pierre angulaire de l'édifice politique que Rousseau a tenté de construire, est cette double

1) E. de Laveleye, *Le gouvernement dans la démocratie*, t. II, p. 60.

2) Les auteurs de la *Déclaration des droits de l'homme* l'entendent de même : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... » [art. 1]. « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation... » [art. 3]. « La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation... » [art. 6].

affirmation : l'homme est libre — sa liberté est inaliénable. Nous estimons que l'affirmation est fausse et que ses conséquences sont antisociales. Aussi repoussons-nous la conclusion qu'on prétend en déduire en faveur du droit de vote.

La question « l'homme est-il libre ? » est équivoque et, moyennant les distinctions nécessaires, susceptible de réponses différentes. Toutefois la pensée de Rousseau n'est pas douteuse ; sous sa plume le mot *liberté* a un sens bien déterminé. Être libre, d'après lui, c'est n'obéir qu'à soi-même ; c'est ne suivre que ses propres injonctions ; c'est se tracer à soi seul sa ligne de conduite.

L'homme jouit-il de cette liberté-là ? Non. La prétention de Rousseau est démentie par l'existence, en tout temps et en tout lieu connus, de la morale et du droit. L'activité de l'homme est partout soumise à des règles et contenue dans des limites ; partout il lui est commandé de faire certaines choses et de s'abstenir de certaines autres. La simple observation nous montre, chez les peuples civilisés, une morale et un droit, reconnus, codifiés, sanctionnés. L'histoire nous apprend qu'il en fut toujours ainsi. L'ethnographie nous révèle qu'il en est de même chez les barbares et les sauvages. « De toutes les différences qui existent entre l'homme et les animaux plus inférieurs, c'est le sens moral qui est de beaucoup la plus importante. Ce sens se résume dans ce mot court mais significatif de *devoir* »[1]. Les notions de bien et de mal sont propres à l'humanité ; ce sont des idées primitives, des données universelles, qui imposent à la conscience leur impérieuse direction. Certes, le contenu de ces concepts est différent d'après les endroits et les époques ; mais le fait demeure néanmoins, que l'existence de l'obligation morale est admise partout et toujours.

C'est qu'une des premières questions de la raison qui s'éveille, est celle du pourquoi de l'existence. Spontanément

[1] Ch. Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, t. I, p. 78.

l'homme se fait, ou il accepte, une idée sur la signification de la vie, et d'après cela, il règle son activité en vue d'atteindre le but ; un départ se fait entre les actions qui y sont conformes et celles qui y sont opposées ; les premières sont le bien, sinon le devoir ; les autres sont le mal. L'opinion publique ratifie et la coutume sanctionne ces jugements ; l'éducation les répand, la tradition les transmet. Quand la société s'organise et que le pouvoir se constitue, la loi codifie les règles coutumières. Et voilà comment, ainsi qu'il plaît à Rousseau de le dire dans une phrase de rhéteur, « partout l'homme est dans les fers »[1]) — des fers qu'il n'a point forgés lui-même, mais qui l'enchaînent, malgré lui, en sa double qualité de créature et d'être sociable — des fers qui, s'ils ne garrottent que les passions, laissent à l'âme sa liberté — des fers que l'homme essaierait d'ailleurs vainement de briser.

Car là est la seconde erreur de Rousseau, dans cette assertion que la liberté est inaliénable. Comment le serait-elle quand il faut vivre en société, s'unir avec d'autres hommes pour des entreprises qui dépassent les forces individuelles ? Aussi Spencer enregistre-t-il — comme « une vérité à peine entrevue pour les êtres inférieurs, mais nettement accusée pour les êtres humains » — que « les avantages de la coopération ne leur sont accessibles qu'à la condition de se soumettre à certaines exigences qu'impose l'association .... Avec le développement des communautés, la division du travail devient plus complexe et les échanges se multiplient ; les avantages de la coopération n'y sont assurés que par le maintien de plus en plus ferme des limites mises à l'activité de chaque homme en particulier par les activités simultanées des autres hommes.... Un système de lois édictant des restrictions à la conduite individuelle et des pénalités à leur infraction, est résulté naturellement de la vie humaine accomplie dans les condi-

1) J.J. Rousseau, *Du contrat social*, L. I, ch. 1.

tions sociales »[1]). — L'inaliénabilité de la liberté apparaît ainsi comme une prétention manifestement aussi fausse que celle de l'absolue indépendance et de l'autonomie illimitée de l'être humain.

Pure chimère d'un cerveau en révolte, l'affirmation initiale de Rousseau est, en outre, antisociale dans ses conséquences, car elle conduit logiquement à l'anarchie[2]).

On ne s'en est pas aperçu tout de suite, il est vrai. On s'est figuré d'abord que la liberté individuelle, dont la souveraineté populaire est l'expression politique, serait sauve, grâce à l'exercice par tous les citoyens du droit de suffrage. Le peuple, pensait-on, élisant périodiquement des députés — des « commissaires », disait Rousseau (III; 15) — restera le maître de ses destinées; et la démocratie représentative eut pendant quelque temps la faveur des admirateurs du *Contrat social*. Mais d'autres vinrent qui, se réclamant aussi de Rousseau, demandèrent la suppression de la délégation et l'exercice direct de la fonction législative par le peuple lui-même[3]). Il fallut bien convenir qu'ils avaient également pour eux l'autorité du maître[4]). Et là où leurs revendications trouvèrent des partisans assez énergiques et persévérants et un terrain suffisamment préparé, elles triomphèrent[5]). Mais la législation directe ne

1) H. Spencer, *Justice*, pp. 20-22. Paris, 1893.

2) Ed. Crahay, *La politique de saint Thomas d'Aquin*. Louvain, 1896.

3) Rittinghausen, *La législation directe par le peuple et ses adversaires*. Bruxelles, 1852. — V. Considérant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple*. Paris, 1851.

4) « Le peuple ne peut se dépouiller du droit législatif; il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » (II; 7). « La puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui » (III; 1). « La souveraineté ne peut être représentée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté ne se représente point. Les députés du peuple ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien.... La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté.... A l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus » (III; 15) [J. J. Rousseau, *Du contrat social*].

5) S. Deploige, *Le Referendum en Suisse*. Bruxelles, 1892.

resta pas la dernière conclusion des prémisses posées par Rousseau. Proudhon qui l'appelle « une restauration de l'autorité entreprise en concurrence de l'anarchie », l'enveloppa dans une commune réprobation avec le suffrage universel et la démocratie représentative : « Législation directe, vieux mensonge. C'est toujours l'homme qui commande à l'homme... De gouvernants à gouvernés, de quelque manière que soit constituée la représentation, la délégation ou la fonction gouvernante, il y a nécessairement aliénation d'une partie de la liberté... Rousseau enseigne que, dans un gouvernement véritablement démocratique et libre, le citoyen en obéissant à la loi n'obéit qu'à sa propre volonté. Des lois à qui pense par soi-même et ne doit répondre que de ses propres actes ! Des lois à qui veut être libre et se sent fait pour le devenir ! Je ne veux pas de lois ; je n'en reconnais aucune ; je proteste contre tout ordre qu'il plaira à un pouvoir de prétendue nécessité d'imposer à mon libre arbitre... Pour que je reste libre, que je ne subisse d'autre loi que la mienne et que je me gouverne moi-même, il faut renoncer à l'autorité du suffrage, dire adieu au vote comme à la représentation... La formule révolutionnaire est : Plus de gouvernement. Point d'autorité même populaire... »[1]).

L'anarchie — qu'un de ses princes définit : « un idéal de société où chacun ne se gouverne que par sa propre volonté »[2]) — est donc l'ultime expression politique des principes de Rousseau sur l'inaliénable liberté de l'homme ; si elle n'a point triomphé définitivement, c'est seulement grâce à d'heureuses inconséquences — contre lesquelles d'impitoyables logiciens se chargent d'ailleurs périodiquement de protester à leur façon. Mais l'anarchie est antisociale. Tant que les hommes resteront ce qu'ils sont, c'est-à-dire portés au mal, enclins à troubler la paix,

1) Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, pp. 140, 124, 149, 235.
2) Kropotkine, *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*, p. 17. Paris, 1896.

exposée à se dégrader, il faudra une autorité pour réprimer les écarts, maintenir l'ordre et promouvoir le progrès.

Conclusion. Quand on nous dira : « Le droit de vote est un droit naturel. Or les femmes participent de la nature humaine. Donc il faut les admettre à l'électorat » — nous répondrons : Le principe qu'on invoque pour prétendre que le droit de vote est un droit naturel, est inadmissible : il est faux en lui-même et ses conséquences sont désastreuses.

* * *

Stuart Mill présente un autre argument en faveur de l'émancipation politique des femmes : « La possession d'une voix dans le choix de la personne par qui l'on doit être gouverné, est une arme de protection » (p. 114). Quand les intérêts de leur sexe sont en jeu, les femmes ont « besoin du droit de suffrage comme de l'unique garantie que leurs réclamations seront examinées avec justice » (p. 115). En d'autres termes : La femme peut avoir des griefs à faire valoir, des réformes à proposer. Remettez-lui le bulletin de vote. Elle s'en servira pour députer au Parlement des mandataires qui défendront sa cause.

Admettons que la femme ait des intérêts spéciaux. Alors même, quoique le raisonnement paraisse spécieux, nous nous refuserions, dans l'état actuel de notre organisation électorale, à nous rallier à la conclusion. D'abord parce que le droit de vote n'assure pas à celui qui l'exerce une représentation effective; ensuite parce qu'il n'est pas indispensable d'être électeur, ni enfin d'être représenté, pour que le Parlement ait de la sollicitude pour vos intérêts.

Voter et être représenté n'est pas la même chose[1]). Quand on se fait des hommes et de la société l'idée simpliste de Rousseau, on croit que la majorité au moins est représen-

1] Ad. Prins, *La démocratie et le régime parlementaire.* Bruxelles, 1884. — *L'organisation de la liberté et le devoir social.* Bruxelles, 1895.

tée ; si en outre la représentation est proportionnelle, on s'imagine que toutes les volontés individuelles sont synthétisées dans la volonté générale dont le Parlement est l'organe. Et alors, dans un pays trop étendu pour former un collège électoral unique, on découpe tout bonnement des circonscriptions quelconques dans chacune desquelles les électeurs votent pêle-mêle, sans distinction — pourquoi pas ? Ne sont-ils pas tous égaux ?

Mais le concept psychologique et social de Rousseau est une fiction ; les hommes ne sont pas des entités abstraites et la société n'est pas une collection homogène d'unités identiques. Les volontés individuelles qui s'expriment dans la même urne, veulent en réalité des choses multiples et distinctes ; et leurs désirs ne sont pas du tout certains de se retrouver dans l'organe de la soi-disant volonté générale. A côté des intérêts communs à tous, il y a des intérêts directement propres à certains groupes, professionnels ou autres, organisés ou non et dont la défense importe cependant à la collectivité entière. Si ces groupes sont représentés au Parlement, dans une organisation électorale qui s'inspire des idées de Rousseau, c'est par hasard. Quand, comme en Belgique, une question prime toutes les autres et préside à la formation des partis, la représentation proportionnelle ne peut même rien pour les intérêts professionnels. Défendre la religion ou secouer la domination cléricale, tel est l'objectif prépondérant sinon unique. Pour l'atteindre, la concentration de toutes les forces dont on dispose, n'est pas de trop. Les groupes qui auraient envie de former des listes séparées, ne réussiraient pas à faire élire leurs candidats ou seraient détournés de leur dessein par l'intérêt suprême du parti : la cohésion assure à celui-ci la représentation la plus nombreuse, l'émiettement lui ferait perdre des voix.

D'ailleurs, est-il bien nécessaire d'être électeur, pour être protégé ou avantagé par la loi ?

Ceux qui le pensent, se font de la psychologie des députés une idée incomplète. Ils se les figurent exclusivement accessibles à leur intérêt électoral, uniquement soucieux de contenter ceux à qui ils doivent leur mandat ; indifférents pour tous autres. Tant que les femmes ne seront pas électeurs — assurent les émancipateurs — il ne faut pas espérer que leur condition s'améliorera légalement. « Quand même, écrit Mill, toutes les femmes seraient épouses, quand même toutes les épouses devraient être esclaves, il n'en serait que plus nécessaire de donner à ces esclaves une protection légale; car nous savons trop la protection que les esclaves peuvent attendre quand les lois sont faites par leurs maîtres » (p. 115).

Les faits montrent combien ce langage est exagéré. Les premiers qui en tous pays ont bénéficié de la sollicitude du législateur sur le terrain des lois ouvrières, sont des non-électeurs : les femmes et les enfants mineurs. Les soldats n'exercent pas non plus le droit électoral; cependant le législateur belge a eu soin d'améliorer leur condition.

Pourquoi en est-il ainsi ? D'abord parce que les députés ne subissent pas que l'influence des mobiles égoïstes; le bien à réaliser, la justice à faire prévaloir peuvent aussi déterminer leurs actes et inspirer leurs votes. L'on en a vu plus d'un sacrifier son intérêt à son devoir et sa popularité à ses convictions.

Puis les députés ont à compter avec d'autres encore qu'avec leurs électeurs. L'opinion publique s'exprimant par la voie de la presse, des affiches, des réunions, des manifestations et des pétitions, est un facteur dont l'importance est parfois considérable et les députés en tiennent compte, par intérêt, par peur ou par esprit de justice.

Nous ajoutons qu'il n'est pas indispensable d'être représenté.

Si le Parlement n'avait d'attention que pour les seuls intérêts représentés dans son sein, le pays serait bien à

plaindre. Songez aux multiples domaines dans lesquels doit s'aventurer le Parlement : compte-t-il sur ses bancs des guides compétents pour le conduire partout, l'éclairer et le renseigner sur tout ? Voyez d'une part l'effrayante et toujours croissante complexité de l'œuvre législative, et d'autre part la composition des Chambres. Où sont les techniciens, les spécialistes ? Le Parlement, tel qu'il est recruté, est-il à la hauteur de sa tâche ?

La faute n'en est pas aux députés; — s'il y a dans le nombre de parfaites nullités, il y a aussi des hommes éminents. C'est le système qui est responsable. Il est mal conçu, incomplet, manqué.

L'architecte qui a construit la machine politique n'a pas travaillé rationnellement, mais sous l'empire de préjugés qui lui ont fermé les vues d'ensemble.

En bonne logique, il eût fallu se demander d'abord à quoi sert un Parlement; puis comment il faudrait le composer pour en faire un organe apte à l'exercice de ses fonctions; enfin, étant donné qu'il doit être élu, on devait organiser le corps électoral, de manière à assurer le convenable recrutement des législateurs par le libre jeu des élections.

Sous l'influence de Rousseau, on a procédé à rebours, commençant par où il fallait finir et laissant la machine inachevée. Hanté par le principe de la souveraineté populaire, on s'est uniquement soucié de le traduire en pratique ou d'en empêcher l'application. Partisans et adversaires du *Contrat social* ont dirigé leur attention et concentré leurs efforts sur le corps électoral : on l'a composé, décomposé, recomposé — toujours sans égard pour le corps élu. On n'a travaillé qu'aux gros rouages de la machine; les plus délicats dont la fonction est la plus importante, ont été négligés. La composition du corps élu s'est trouvée abandonnée au hasard.

Cependant qu'arrive-t-il ? L'organe normal, incapable de faire toute sa besogne, est remplacé ou aidé par des organes qui, à côté ou en dehors de lui, ont préparé sinon exécuté

son propre ouvrage. Bureaux des ministères, commissions extraparlementaires, congrès nationaux et internationaux amènent les matériaux à pied d'œuvre. Le Parlement n'a souvent qu'à les insérer dans l'édifice législatif.

Les femmes peuvent se servir et se servent d'organes semblables, spontanés, non officiels. Elles ont déjà leurs ligues, leurs associations, leurs publications, leurs réunions. Dans ces conditions, ont-elles l'intérêt qu'on prétend à être représentées au sein des Chambres ? Nous ne le pensons pas. — La question de l'électorat féminin ne se posera utilement que le jour où l'on introduira la représentation des intérêts.

Mélanges et Documents.

I.

Lettres philosophiques.

1. Lettre du Japon. [*])

L'ORGANISATION UNIVERSITAIRE AU JAPON ET LE MOUVEMENT DES IDÉES PHILOSOPHIQUES. *(Suite et fin.)*

Mis par la Révolution de 1858, en contact subit et un peu forcé peut-être avec la civilisation européenne, les Japonais ne tardèrent pas à subir une véritable griserie de notre vieux continent. Autant ils cherchaient jadis à éloigner les étrangers de leur pays, autant ils aspiraient maintenant à entrer en relations avec les barbares. Ils leur enviaient surtout leurs sciences, leurs arts, leur industrie et leur commerce. Le Gouvernement envoya des missions composées des hommes les plus éminents d'alors en Europe pour étudier la vieille civilisation occidentale. Toutes les sciences européennes firent l'objet de l'étude ardente des Japonais. Les plus éclairés des sujets du Mikado, les plus intelligents d'entre les Kugés, avides de savoir, vinrent s'abreuver aux sources de la philosophie allemande et française; et ceci nous ramène à notre sujet.

On a appelé, à juste titre, la seconde moitié du siècle qui vient de finir, une époque de scepticisme religieux et de fétichisme scientifique; mais jamais ce caractère n'avait été plus manifeste qu'au moment où le Japon s'ouvrait à la culture européenne. La science, comme disait un auteur bien indulgent pour son temps[1]), s'était égarée, rapetissée, rétrécie dans son domaine et ravalée au service des sens et des jouissances sensuelles. En Allemagne, Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel avaient fait triompher en philosophie, le matérialisme le plus abject. L'homme que Strauss, dont les ouvrages

[*]) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1901, p. 390.

[1]) Mgr Baunard, *Le Doute et ses victimes*, pp. 21-27.

seront bientôt traduits en japonais, faisait sortir du limon de la Chaldée, n'avait pas d'âme, à moins d'appeler ainsi le produit d'une combinaison chimique spécifique de la matière. La pensée avait pour principe le phosphore ; entre elle et le cerveau il y avait le même rapport qu'entre la bile et le foie ou l'urine et les reins. Comme si tout ce demi-monde de la science était saisi de la rage d'avilir l'homme, de le faire tomber aussi bas que possible, on faisait des efforts inouïs pour l'assimiler à l'animal ; à peine voulait-on admettre une différence de degré. On niait la responsabilité et le libre-arbitre. La volonté de l'animal, disait Haeckel, comme celle de l'homme n'est jamais libre. Quant aux philosophes assez ignorants de toutes ces grandes découvertes de la science pour voir encore dans l'homme une créature absolument distincte par sa nature des autres êtres, avec une âme spirituelle et immortelle, douée de liberté et ayant pour créateur un Dieu personnel, il fallait les considérer, disait le même Haeckel, comme inférieurs aux chiens, aux chevaux et même aux éléphants !

Ce que devaient devenir, dans un tel milieu, de jeunes intelligences qui arrivaient pleines de candeur et de naïveté, éprises de la plus grande admiration pour la science, prêtes à croire à l'infaillibilité de ses pontifes, privées de toutes les croyances solides qui auraient pu les mettre en garde contre les sophismes en vogue, on le devine sans peine.

L'atmosphère philosophique française n'était pas moins imprégnée, pour ne pas dire saturée, de théories aussi délétères. Les étudiants japonais apprenaient de Littré et de Renan qu'on venait de trouver un nouveau dogme qui expliquait l'univers par des causes qui sont en lui [1]. Le principe le mieux assis de la philosophie naturelle, c'était que le développement du monde se faisait sans l'intervention d'aucun être extérieur. Renan leur disait que, croire au surnaturel, à l'âme, à la vie future, c'était être en dehors de la science, le problème de la cause suprême ne se résolvant qu'en poèmes et non en [illegible]s. On leur faisait même espérer que la science, maîtresse un jour de la vie, pourrait peut-être en modifier les conditions. « Qui sait, s'écriait Renan, si une biologie omnisciente ne nous fera pas vivre toujours ! »

Le monde, lui, n'était « qu'une efflorescence de la matière brute, un composé de molécules simples de matériaux inorganiques. L'absence de Dieu dans cet univers était si bien prouvée, selon l'auteur de l'*Abbesse de Jouarre*, que « l'athéisme était logique et

[1]) Littré, *Conservation*, *Révolution*, *Positivisme*, p. 26.

fatal. Quant aux adversaires de ces doctrines essentiellement morales et excellentes auxiliaires de la civilisation, comme le montrent leurs résultats actuels en France, ils n'étaient pas mieux traités qu'en Allemagne : on les disait descendus bien bas dans l'échelle des êtres » [1]).

Le Japon avait demandé à l'Europe la vérité, le pain de l'esprit et l'Europe lui avait donné un scorpion ; il avait demandé le savoir, la science et il ne recevait que des erreurs et des sophismes qui allaient l'empoisonner pour longtemps.

* * *

Les Japonais, leurs études terminées, revinrent dans leur patrie, imbus de sophismes qu'ils considéraient comme les dernières conquêtes de l'esprit scientifique. Par suite de leur valeur personnelle et des hautes relations qu'ils possédaient dans le pays, ils ne tardèrent pas à jouer un rôle prépondérant dans toutes les affaires du nouveau Japon. Ils intervinrent dans la création des universités et des écoles supérieures; ce fut sur leurs conseils que le gouvernement fit appel à tel et tel grand professeur européen pour occuper les chaires qu'on venait de fonder. Beaucoup de ces jeunes gens se lancèrent dans le journalisme et répandirent par cet instrument si redoutable de la presse des doctrines néfastes qu'ils faisaient leurs.

Mais l'esprit réactionnaire de l'ancien Japon, d'une part, et la vanité nationale, d'autre part, qui ne voulait pas d'une science empruntée tout d'une pièce à l'étranger, ne tardèrent pas à faire la guerre à des doctrines avec lesquelles les anciennes doctrines avaient cependant plus d'un point de ressemblance. Les partisans de la vieille philosophie bouddhiste, les tenants du Confucianisme entrèrent en lice contre la philosophie allemande et le positivisme français. Cette lutte qui se continue encore aujourd'hui, nous n'avons pas à en raconter les péripéties. Qu'il nous suffise de dire que la pensée philosophique du Japon est actuellement en plein désarroi. D'une part, la science a démontré la puérilité de la plupart des enseignements de l'ancienne philosophie; d'autre part, si beaucoup des nouvelles théories ont trouvé un excellent accueil, il en est d'autres qui répugnent profondément à l'âme, au génie japonais. En outre, les Japonais européanisés, les Japonais positivistes n'ont pas, semble-t-il, suffisamment contrôlé les bases des doctrines qu'ils ont rapportées d'Europe; ils les ont acceptées telles qu'on les leur présentait, et s'ils brillent aujourd'hui dans l'exposé de ces doctrines, de leurs

[1]) About, *Progrès*, p. 13.

principes et de la méthode suivie, ils ne peuvent pas en démontrer à leurs compatriotes, avec la même foi et le même enthousiasme, les caractères d'absolue et d'exclusive vérité.

Essayons toutefois de caractériser le mouvement philosophique actuel du Japon, en laissant de côté les théories surannées du Shintoïsme et du Bouddhisme. Nous nous occuperons spécialement des sphères universitaires, mais nous devons avertir le lecteur qu'il ne trouvera rien de bien original dans ce tableau. La philosophie actuelle du Japon est toute d'emprunt, et l'Empire étant en contact constant et très étroit avec l'Europe par ses professeurs et ses traducteurs, il en résulte que nous trouverons dans cette philosophie les mêmes traits, à peu de choses près, qui caractérisent, en ce moment, la philosophie continentale.

En somme, on peut dire que par ses principes, sa méthode et ses conclusions, la philosophie japonaise est positiviste. Le pays, du reste, avait été préparé à ce système funeste, faux, immoral, destructif de toute vraie philosophie par trois siècles de confucianisme. Peut-être aussi ne serait-il pas téméraire d'affirmer qu'il n'existe pas au monde une nation dont le caractère, les goûts et les aspirations fussent, plus que le Japon, en concordance avec le positivisme moderne. Nous avons vu et prouvé que le Japonais était capable de tendances élevées et de haute curiosité mentale, mais nous avons vu également qu'il avait une tournure d'esprit qui lui était propre. Il a une meilleure compréhension de l'individuel, du concret que du général et de l'abstrait. Il ne généralise pas volontiers ; il reste de préférence dans le fait, dans le particulier ; en cherche-t-il l'explication, les causes immédiates, les causes secondes, des causes qui sont encore des effets suffisent pleinement à satisfaire sa curiosité. Des faits, des rapports, dit-il avec Taine, il n'y a rien d'autre [1].

Mauvais généralisateurs, les Japonais sont par contre, de très bons observateurs ; ils possèdent un esprit d'analyse fortement développé et n'ont jamais employé, comme procédé de recherches, que la méthode expérimentale.

Le Japon n'a jamais été la terre classique des méditations et des spéculations philosophiques. La nature a été trop prodigue à l'égard des Japonais, elle les a comblés de trop de bienfaits.

D'un autre côté, les Japonais ont été trop reconnaissants à cette bonne mère qui leur tendait les bras, ils se sont trop abîmés dans la contemplation des merveilles qu'elle avait répandues à pleines mains

[1] *Les Philosophes français*, p. 318.

dans leur beau pays, et leur attention a été tout entière accaparée par les splendeurs qui les environnaient. Leur pensée n'a pas su aller au delà de ce ciel d'un bleu éternel : « la nature leur souriait : ils ont souri à la nature ». L'effet leur paraissait trop beau, trop admirable pour qu'ils consentissent à n'y voir qu'un simple effet. Là où nous trouvons un effet ils ont vu une cause, et au lieu d'adorer la cause ils ont adoré l'effet.

De tout temps, les croyances religieuses ont exercé une grande influence sur l'intelligence humaine. La raison médite ce que l'autorité propose à croire. Vingt siècles de panthéisme naturaliste, trois siècles de confucianisme ont façonné l'esprit japonais, l'ont enfermé dans la contemplation étroite et l'étude exclusive de la nature. Pourquoi l'homme est-il ici-bas; à quelle fin, dans quel but? Comment doit-il user de sa liberté et dans quel sens doit-il diriger sa conduite? Toute l'existence est-elle renfermée dans cette vie, et pourquoi cette foule de désirs et de facultés que cette vie ne contente pas? L'homme lui-même, qui est-il? Qu'est-ce que l'âme? qu'est-ce que le corps? [1] Ce sont là des questions que l'esprit japonais n'a jamais cherché à résoudre d'une façon sérieuse et complète. Les paroles fameuses de Jouffroy : « Comment vivre en paix quand on ne sait pas d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas, quand tout est énigmes, mystères, sujets de doutes et d'alarmes? » n'ont pas de sens pour les Japonais. Ces énigmes, ces mystères, ils les supposent résolus, et ne cherchent pas à approfondir ces solutions. Ils vivent en paix et heureux, dirait-on, au milieu d'une nature qui fait de leur pays un Eden terrestre. Voilà l'état de l'esprit japonais. On voit s'il était disposé à s'assimiler le positivisme moderne qui lui aussi se consacre à l'étude exclusive des phénomènes matériels, qui nie ou écarte toutes les causes finales, toute recherche relative à l'essence des choses et à leurs propriétés. [2]

Mais si l'état intellectuel du Japon favorisait l'introduction d'un système que le fondateur n'appelait philosophique qu'à regret, faute d'un mot plus adéquat, son état moral l'exigeait pour ainsi dire; car il excluait toute philosophie autre que celle-là, toute philosophie spiritualiste, la philosophie chrétienne surtout, avec ses notions d'âme éternelle, de responsabilité et de libre arbitre. Nous l'avons dit plus haut : la morale japonaise n'est pas une morale; elle ne rend compte d'aucun des éléments essentiels qui sont à la base de toute morale, elle ne parle ni d'obligation ni de sanction. Par certains

[1]) Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 184.
[2]) Aug. Comte, *Cours de Philosophie positive*, p. 43.

côtés, elle pouvait rappeler le système de Hume, basé sur un sentiment de sympathie, mais au fond son action se réduisait, comme ses principes et ses préceptes, à zéro.

La nation japonaise a toujours été très sensualiste et c'est ce qui la rend si réfractaire à l'introduction du christianisme. Nombreux sont les missionnaires qui nous ont dit que si l'on pouvait supprimer du décalogue les sixième et neuvième commandements, la conversion des Japonais au catholicisme ne serait plus qu'une question de temps. Cette absence de moralité se reflète partout, dans la vie privée, dans le mariage, dans la constitution de la famille. Avant 1897, année de l'adoption des nouveaux codes, la polygamie était autorisée par la loi. L'ancienne législation japonaise limitait à huit le nombre des concubines ou de mékakés que pouvaient avoir les daïmos. Le code actuellement en vigueur ne parait pas admettre l'existence des mékakés au sein de la famille, mais il ne dit rien de bien explicite, de bien déterminé. Du reste, les classes élevées ont donné de tout temps des preuves de leur profond attachement à ces vieilles coutumes polygamiques. L'héritier présomptif de la couronne, le Prince Harunomya est un fils d'une des mékakés impériales; il a été reconnu solennellement en 1889, un peu après la promulgation de la Constitution. Il n'y a pas longtemps encore, les pères de famille livraient leurs filles dès l'âge de 12 ou 13 ans pour en faire des gueichas, et ce fait profondément immoral aux yeux de l'Européen n'avait rien que de très naturel pour les Japonais. Voilà la morale japonaise. Or, quel était, avec la morale que nous venons de décrire, le système de philosophie que le Japon pouvait faire sien? Pouvait-il trouver une philosophie mieux appropriée à son état intellectuel et moral que le Positivisme contemporain? Taine n'avait-il pas dit qu'on n'était bon philosophe qu'à la condition de laisser de côté toute préoccupation d'ordre moral, de négliger toutes les conséquences immorales ou antisociales de ses doctrines?[1] Comte, le père du système, n'avait-il pas lui-même, à son insu très probablement, vécu en japonais et approuvé par sa conduite la moralité de l'Empire du Soleil-Levant? N'avait-il pas poussé la ressemblance avec les préceptes de la morale japonaise jusqu'à épouser en la personne de Caroline Massin, dont le nom figurait sur les registres de la police, une mousmé, une gueicha française des plus authentiques?[2]

Jamais le positivisme n'avait trouvé terrain mieux préparé pour

[1]) Taine, *Les Philosophes français*, p. 34.
[2]) *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1896. Article de J. Bertrand.

le recevoir; aussi ne tarda-t-il pas à faire des progrès remarquables. L'enseignement supérieur, les universités, la presse, tous les milieux intellectuels furent bientôt infectés de cette doctrine néfaste ruinant toute philosophie vraie, toute morale, toute science ne reposant pas sur la matière. Revenus de l'étranger, versés dans les connaissances des diverses langues européennes, les Japonais s'empressèrent de traduire les œuvres des grands positivistes; tous les ouvrages de Comte y passèrent, puis ce fut le tour de Spencer et de Stuart Mill. Dans l'entretemps les anciens étudiants des universités allemandes enrichissaient le patrimoine intellectuel de leur patrie des traductions de Schopenhauer et de von Hartmann. Par elles-mêmes toutes ces traductions donnent déjà une idée de ce que doit être, hélas! la philosophie japonaise.

Il est un groupe cependant qui donne naissance à une légère réaction contre le caractère trop absolu des théories empiriques. Nombre de Japonais ont fait leurs études dans les universités américaines, spécialement près des universités de Yale et John Hopkins qui, bien que très fortement imprégnées de l'idéalisme en cours dans toute l'Europe, sont loin d'avoir des tendances positivistes aussi accentuées que celles du vieux continent. L'université de Baltimore a fourni à l'université de Tokio un de ses meilleurs professeurs, M. Motora qui dirige avec une rare compétence le grand laboratoire de psycho-physiologie.

Parcourons rapidement les différents domaines de la philosophie, afin de nous rendre compte d'une façon aussi exacte que possible des tendances qu'affecte la pensée philosophique du Japon. Encore une fois, nous prévenons le lecteur qu'il ne faut pas espérer trouver la moindre trace d'originalité chez ce peuple qu'un diplomate qualifiait jadis de « traduction mal faite de l'Europe ». Les Japonais se sont contentés jusqu'ici de s'assimiler les théories des philosophes européens, et ils n'ont pas encore eu le temps de produire une œuvre réellement originale. Par conséquent, la philosophie japonaise n'est qu'une synthèse des doctrines répandues en France, en Allemagne et aux Etats-Unis; et qui connait les grands courants de ces trois centres intellectuels, connait la philosophie japonaise.

La métaphysique est complètement méprisée et laissée de côté. Schopenhauer et von Hartmann ont eu, au principe, un certain succès près des philosophes bouddhistes qui trouvaient chez les deux Allemands un appui pour leur croyance. Comme l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* et celui du *Fondement de la morale* avaient tiré une philosophie des dogmes du Bouddhisme, ils essayèrent de tirer de Schopenhauer et de son très digne compatriote, un dogme

religieux. Ce fut la cause principale du discrédit dans lequel tomba bientôt la métaphysique nébuleuse d'outre-Rhin.

L'esprit japonais, d'ailleurs, n'était pas encore assez mûr, ou bien il ne s'était pas suffisamment européanisé pour saisir tout ce qu'il y avait de profond dans la pensée des métaphysiciens allemands. On admettait assez facilement que l'univers fût une force intelligente, mais qu'avec cela elle fût douée d'inconscience, cela leur paraissait difficile à admettre et on n'y croyait plus du tout, quand on constata que cette fameuse intelligence inconsciente s'objectivait en des êtres divers, parmi lesquels les uns étaient conscients! Les Japonais, du reste, n'éprouvaient aucune sympathie pour le suicide cosmique et cette métaphysique allemande, contradictoire dans ses termes, dont on a dit à juste titre qu'elle respirait une odeur de mort [1]) fut complètement abandonnée. Actuellement, elle n'est inscrite au programme d'aucune des universités japonaises. A l'Université impériale de Tokio, la Faculté des lettres comprend 51 professeurs, tant indigènes qu'étrangers. Sur ces 51 professeurs, cinq traitent de questions philosophiques, quatre de questions touchant à la philosophie par quelques côtés et pas un seul de métaphysique.

En cosmologie, c'est le mécanisme qui domine avec toutes ses contradictions. Il n'y a dans le monde que du mouvement. Tous les phénomènes que présente l'univers ne sont, au fond, que des modes du mouvement. Les deux grandes lois de la mécanique sont supprimées, d'emblée, et il n'est plus question de l'inertie de la matière pas plus que de l'impossibilité pour un corps de se mettre de lui-même en mouvement. Toutes les forces, soit chimiques, soit physiques, que l'étude de la nature fait découvrir ne sont en réalité que des forces mécaniques. Les causes finales, il va de soi, sont éliminées; utiles, nécessaires peut-être dans un système de morale, elles n'ont que faire dans l'étude de la nature où il n'y a que des causes efficientes. Cet ensemble de sophismes a été réfuté depuis trop longtemps déjà pour que nous nous y arrêtions.

Des diverses branches de la philosophie, la psychologie est celle que les Japonais considèrent comme la plus importante. L'Université de Tokio seule compte deux professeurs de psychologie dont les cours ont lieu toute l'année à raison de trois heures par semaine.

Quels sont au juste les caractères de cette psychologie? Il suffit de dire que c'est aux Etats-Unis que les Japonais vont chercher leurs théories anthropologiques. Le Japon possède actuellement

[1]) A. H. Dupont, *Dissertations philosophiques*, p. 76.

deux psychologues de grand renom dans le pays, tous deux professeurs à l'Université de Tokio, MM. Motora et Rikizo Nakashima. Après avoir fait d'excellentes études dans les universités américaines, le premier à la John Hopkin's University, le second à la Yale's University, ils sont revenus dans leur patrie, rapportant avec eux les théories idéalistes de leurs maîtres. D'autres Japonais sont également revenus de l'Allemagne et de la France imbus du même idéalisme positiviste. Aujourd'hui, la psychologie japonaise présente les deux caractères de la psychologie européenne dont elle n'est d'ailleurs, comme nous venons de le voir, que l'extension. L'incognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée ou fait de conscience, voilà le premier caractère. La seule source possible de l'idée est la sensation ou : il n'y a qu'un seul mode de connaître, le connaître par les sens, voilà le second caractère.

Pendant son séjour dans les universités américaines, Motora avait suivi les cours de psycho-physiologie que Stanley Hall, un des anciens élèves de Wundt, venait d'ouvrir. A son retour, le gouvernement institua près de l'Université de Tokio une chaire de psycho-physiologie dont il confia la direction à Motora déjà nommé professeur de psychologie ordinaire. Les Japonais sont très bien doués pour la psychologie expérimentale; aussi les cours de psycho-physiologie ont-ils été des mieux suivis. Le laboratoire très bien outillé, muni des instruments les plus perfectionnés et les plus délicats qu'on ait inventés jusqu'ici, a permis d'exécuter des travaux très nombreux, tous relatifs à l'attention, à la mémoire, à la sensibilité, au sens du temps, à la perception de l'espace, etc. Une bibliothèque est spécialement affectée aux étudiants qui suivent les cours en question. Elle comprend les derniers ouvrages de psychologie expérimentale parus et reçoit régulièrement, aussi bien d'Amérique que d'Europe, toutes les publications périodiques traitant de psycho-physiologie.

En morale, la prédominance appartient aux doctrines spencériennes. L'ouvrage du sociologue et philosophe anglais « Bases de la morale évolutionniste » a été traduit en japonais et accueilli par un franc succès. Aucun philosophe d'ailleurs, si ce n'est Comte, ne jouit d'une autorité qui peut rivaliser avec celle de Herbert Spencer. Les Japonais ont trouvé en lui une intelligence ayant plus d'un point de ressemblance avec l'esprit national. De fait, Spencer, dont personne ne songe à nier la grande valeur, se signale beaucoup plus par sa prodigieuse puissance d'assimilation que par sa faculté d'invention. Il est d'une érudition remarquable, il touche à tous les domaines de la pensée, mais il n'a jamais fait aucune

découverte propre. La morale spencérienne était d'ailleurs dans une harmonie parfaite avec les goûts des Japonais.

La morale de Schopenhauer a également des partisans au Japon. Quelques Japonais ont rapporté d'Allemagne le système de morale du nébuleux philosophe de Dantzig. Son livre « Fondement de la morale » a eu les honneurs d'une traduction. Les idées de Schopenhauer sont trop connues pour que nous nous y arrêtions. Son système, comme celui de Spencer, comme l'Utilitarisme de Mill, est complètement dépourvu de sanction. La notion du devoir est une notion qui ne peut appartenir qu'à la morale théologique; il n'y a pas de devoirs envers Dieu pas plus qu'envers nous-mêmes, puisque Dieu, selon Schopenhauer, est un mot vide de sens; les actions humaines se divisent en trois classes suivant qu'elles ont pour mobile l'égoïsme, la méchanceté ou la pitié.

Disons également un mot de l'état religieux du Japon; en cela nous ne nous écartons pas de notre sujet, car nous allons voir les professeurs de philosophie des Universités essayer de fonder une religion nouvelle. Aucune religion actuellement professée au Japon ne peut plus convenir au pays. Le Bouddhisme et le Shintoïsme renferment trop d'éléments que la pensée moderne ne peut accepter; quant au Christianisme, nous avons dit, plus haut, les obstacles presque insurmontables qui s'opposaient à son introduction. Les philosophes japonais se sont donc réunis et ont créé une religion qu'ils proposent à la croyance populaire. D'après l'un des auteurs de la nouvelle religion, M. Inouye, professeur à l'Université impériale, toutes les croyances auraient des traits semblables; peu à peu les différences qui les séparent seront éliminées et il subsistera un élément, un principe commun à toutes, qui sera le fondement de la religion nouvelle que le Japon adoptera. Ce principe n'est ni la conception personnelle de l'« Être » ni la conception panthéiste, c'est la conception éthique, le principe moral; ce principe est commun à toutes les religions; le Shintoïsme lui-même a un principe éthique : le souci de la pureté du corps et de l'esprit. Le seul moyen de soutenir la conception personnelle de l'Être, c'est de dire : Dieu est en nous. Comment? Comme impératif catégorique. Cette idée est dans le Bouddhisme : « Tathagata est en nous ». Sur ce point il n'y a pas de divergence entre le Bouddhisme et le Christianisme : les deux religions ont eu une histoire différente; des éléments différents s'y sont introduits, mais leur fondement est le même : c'est le principe moral. Comprenne qui voudra ce pathos plein de prétention.

A titre documentaire nous donnons ci-dessous le programme des cours de philosophie de l'Université de Tokio.

Première Année.

	Heures par semaine.		
	1er trim.	2e trim.	3e trim.
Introduction générale à la philosophie	4		
Histoire de la philosophie européenne	—	5	5
Littérature japonaise	1	1	1
Littérature chinoise	3	3	3
Physiologie	3	3	3
Latin	3	3	3
Anglais	3	3	3
Allemand	3	3	3
Histoire *	3	3	3
Zoologie *	3	3	3
Géologie *	3	3	3

Deuxième Année.

	Heures par semaine.		
	1er trim.	2e trim.	3e trim.
Histoire de la philosophie européenne	3	—	—
Logique et théorie de la connaissance	3	3	3
Sociologie	3	3	3
Religions comparées et philosophie orientale	2	2	2
Philosophie chinoise	1	1	1
Bouddhisme	2	2	2
Psychologie	3	3	3
Ethique	3	3	3
Latin	3	3	3
Allemand	3	3	3

* L'étudiant ne doit suivre obligatoirement que l'un de ces cours.

Troisième Année.

	Heures par semaine. 1er trim.	2e trim.	3e trim.
Esthétique et Histoire de l'art	2	2	2
Pédagogie	2	2	2
Religions comparées et philosophie orientale	2	2	2
Philosophie chinoise	2	2	2
Bouddhisme	2	2	2
Psychiâtrie	2	2	2
Exercices philosophiques	3	3	3
Morale *	3	3	3
Psycho-physiologie *	3	3	3
Sociologie *	3	3	3
Sanscrit *	2	2	2
Grec *	3	3	3
Philosophie	2	2	2

TH. GOLLIEZ.

II.

NÉCROLOGIE.

1. Kœnig. — La psychologie physiologique autant que la physique ont en acoustique un de leurs plus riches domaines. Et si on pouvait appliquer aux richesses de ces sciences les appellations usitées dans la langue des richesses de la finance, on pourrait dire sans conteste que le roi de l'acoustique vient de mourir. — L'allemand Rudolph Kœnig, docteur en philosophie (lisez: docteur ès sciences acoustiques), constructeur parisien d'instruments acoustiques, s'est éteint dans sa maison du quai d'Anjou, au milieu de ses livres et de ses outils, prince de son art, de son génie et de sa science.

Nul n'a construit comme lui ; nul n'a possédé une telle finesse d'ouïe ; nul mieux que lui n'a posé, plus multipliées et plus nettes, les questions acoustiques ; nul n'a travaillé plus brillamment à les résoudre. Le célèbre Helmholtz,

* L'étudiant ne doit suivre obligatoirement que l'un de ces cours.

qui avait ses domaines dans tous les sens, se mesura avec le roi Kœnig et la lutte fut un assaut de finesse d'ouïe et de sagacité scientifique. Sur les vocales des voyelles, les deux physiciens, par des découvertes indépendantes, se confirmèrent plus qu'ils ne se contredirent; mais Kœnig, par sa merveilleuse invention des flammes manométriques, fit du son une féerie pour les yeux, et ce fut sa gloire.

La distinction réelle que Helmholtz prétend établir entre sons différentiels et sons additionnels d'une part, et sons résultants et battements d'autre part, eut dans Kœnig un adversaire, je crois, victorieux. Ses remarquables travaux parus dans les Bulletins de l'Académie de Paris furent réunis en un fort volume formant un consciencieux examen de la question, sous le titre modeste : *Quelques expériences d'acoustique.*

A cette discussion se joignent des expériences instaurant de nombreux appareils nouveaux et typiques, graphique des tons de combinaison, pendules acoustiques, retards interférentiels, etc. Kœnig prit soin de rectifier l'erreur de température dans le fameux diapason normal du Conservatoire de Paris. C'est donc à lui qu'on doit l'étalon vrai. En ses dernières années il fixa, par des figurations de poudre de lycopode, un domaine inexploré, le domaine des vibrations qui sont inaudibles à raison de leur trop grande fréquence. Il laisse inachevées des recherches sur les nœuds et ventres dans les tuyaux et résonateurs.

Le savant avait débuté dans la carrière scientifique par des lectures des tracés du phonautographe de Scot.

A. Thiéry.

2. Tiberghien. — Le 27 novembre 1901 mourut à Bruxelles, M. Tiberghien, professeur à l'Université, un des derniers représentants du Krausisme. Notre excellent ami, le professeur Du Rousseaux, donnera dans la prochaine livraison de la *Revue Néo-Scolastique*, une étude sur l'œuvre philosophique de M. Tiberghien.

3. A. Sabatier. — Notons en outre la mort déjà plus ancienne (12 avril 1901) de M. Aug. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante, auteur d'une *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris, Fischbacher). Cet ouvrage a été traduit en anglais (*Outlines of a philosophy of religion*, London, Hodder and C°, 1897). Notre service bibliographique nous renseigne les suivantes publications de M. Sabatier, parues depuis 1894 : « Essai sur l'immortalité au point de vue du

naturalisme évolutionniste », conférences faites à Genève en 1894 et à la Sorbonne (Alençon, 1895). — « De l'orientation de la méthode en évolutionnisme » (*R. de mét. et de mor.*, janv. 1895). — « Expériences de l'Agnélas sur Eusapia Paladino » (en collaboration dans *Annales des Sc. psych.* 1896).

III.

La traduction française de la terminologie scolastique.

[7] Actus elicitus, actus imperatus.[1]

[b] Littéralement *actus elicitus* désignerait l'actuation propre de n'importe quelle puissance; ainsi l'audition est l'acte élicite de l'ouïe, comme l'abstraction est l'acte élicite de l'intellect. Pour les actes élicites de la volonté, je les appellerais *actes volitifs*, comme on dit : l'acte auditif, cognitif, visuel, etc.

La distinction actus *elicitus* et *imperatus* doit s'entendre, selon moi, moins comme une classification des actes humains que comme une analyse des éléments psychologiques d'un même acte humain, à savoir : l'actuation propre de la volonté (actus elicitus) et l'actuation des facultés subalternes sous l'empire de la première. Ainsi le fait de vous écrire est un seul acte humain, dans lequel les fonctions intellectuelles et graphiques constituent l'élément dérivé, tandis que la volition de ce travail serait l'élément volitif. Comment traduire alors *actus imperatus* ? Il me semble qu'en disant *acte voulu*, la distinction est suffisamment tranchée. Pour être *voulu* un acte doit avoir été préalablement connu et servir d'objet à la volonté; l'acte *volitif* au contraire est, non l'objet de la volonté, mais l'actuation formelle de cette puissance. Ainsi le fait de vous écrire est voulu, mais il n'est pas volitif; tandis que la décision de vous écrire est volitive et non voulue.

Je n'ignore pas que la volonté puisse prendre ses propres actes pour objet, vouloir aimer, craindre, décider, choisir, etc. L'acte volitif est alors voulu, mais la volition par laquelle on veut vouloir, craindre, etc. n'est pas voulue. Du reste, dans ce cas l'*actus imperatus* serait aussi *elicitus*. Il me semble donc que *acte volitif* et *acte*

[1] V. *Revue Néo-Scolastique* 1901, p. 306.

voulu traduisent convenablement actus elicitus et imperatus. Ces expressions désignent suffisamment le rapport de l'acte avec la volonté, d'où il procède soit comme actuation formelle, soit comme but, moyen ou effet objectif à réaliser.

[9] **Natura, elementum.**

[a] Je ne devine pas la raison qui empêcherait de traduire ces mots par les termes *nature*, *élément*. Les choses désignées par ces expressions présentent certes bien des difficultés, mais notre lexique cherche des termes français équivalents aux termes scolastiques : à mon avis, *nature*, *élément* s'adapteront partout et toujours aux mots *natura*, *elementum*.

[10] **Concupiscentia, cupido, desiderium.**

[a] Même observation pour ces termes. En français, les nuances entre les synonymes *concupiscence*, *désir*, *cupidité*, *avidité*, suffiront toujours aux exigences d'une bonne traduction. Du moins, je ne connais aucun exemple du contraire.

[11] **Voluntarium simpliciter, voluntarium secundum quid.**

[a] Cette distinction entre deux actes humains est exprimée par saint Thomas (2a 2ae, q. 142, a. 3) d'une autre manière, plus facile à traduire : *voluntarium purum* et *mixtum*. On pourrait donc dire : le *volontaire pur* et le *volontaire mixte*; et quand le mot est adjectif, on dirait : cet acte est, ou n'est pas, purement volontaire.

Les expressions *simpliciter* et *secundum quid* sont employées par saint Thomas (1a 2ae, q. 6, a. 6) pour désigner le volontaire mixte : *voluntarium simpliciter* et *involuntarium secundum quid*. Il s'agit dans ce cas d'un seul et même acte, qui *à tout prendre* (simpliciter) est volontaire, et involontaire seulement *sous certain rapport* (secundum quid), à certains égards, à certain point de vue.

[12] **Actu signato, actu exercito.**

[a] Ces expressions s'emploient tantôt pour les actes internes de l'intelligence et de la volonté, tantôt pour leurs manifestations externes.

En parlant des actes internes de l'intelligence, ces expressions équivalent à ces autres : *reflexe*, *directe*, et je les traduirais par *réflexivement*, *directement*. Ainsi, quand l'intellect adhère au rapport évident entre un prédicat et un sujet, l'intellect saisit la vérité *actu exercito*, c'est-à-dire directement; quand, revenant sur cette adhésion, il en reconnaît le bien fondé, il saisit la vérité *actu signato*, c'est-

à-dire réflexivement. Dans le premier cas, il prend de la vérité une conscience directe, il acquiert une certitude spontanée; dans le second cas, il en a une conscience réfléchie. — Ainsi encore, affirmer d'un sujet quelque qualité qu'il possède en lui-même (dire p. ex. que l'homme est raisonnable), c'est affirmer *actu exercito*, ou actu directo, *directement*; affirmer d'un sujet ce qu'il est, non de par soi, mais de par la pensée (p. ex. dire que l'homme est une espèce), c'est affirmer *actu signato* ou reflexivo, *réflexivement*.

Pour les actes internes de la volonté, les adverbes *implicitement* et *explicitement* pourraient convenir. Ainsi consentir *actu exercito* à quelque action, c'est poser cette action; y consentir *actu signato*, c'est s'y résoudre d'abord et la poser ensuite. — De même encore, agir avec pureté d'intention, c'est aimer l'honnêteté de l'acte soit d'un amour explicite (*actu signato*), c'est-à-dire avec un sentiment marqué et distinct de complaisance; soit d'un amour implicite (*actu exercito*), c'est-à-dire avec une complaisance simultanée à la volition même de cet acte. — Cette traduction nous paraît légitime, parce que le consentement est impliqué dans l'exécution qu'il fait naître, et l'intention dans le consentement qu'elle inspire, comme l'action de la cause est engagée dans son effet.

Quant aux manifestations externes de l'intelligence ou de la volonté, *actu exercito* peut se traduire par *pratiquement*, *actu signato* par *expressément*. Ex. : qui se tait, consent *actu exercito*, pratiquement; qui approuve, consent *actu signato*, expressément. Le Sauveur nous enseigne la voie du salut par ses exemples (*actu exercito*) pratiquement, par ses paroles (*actu signato*), expressément.

IV.

Service d'informations bibliographiques.

La constitution sur fiches d'un catalogue à la fois idéologique et onomastique, entreprise par l'Institut de Philosophie, a pour but de répondre à cette double question :

1° Quels sont les ouvrages, brochures, articles de revues, publiés par un auteur donné ?

2° Quels sont les ouvrages, brochures, articles de revues, publiés sur un sujet donné ?

Nos catalogues sont tenus à jour à partir de 1895, c'est-à-dire pour les sept dernières années.

Pour faire droit à des demandes venues de divers côtés, nous offrons à nos abonnés de leur donner des renseignements bibliographiques, en réponse à cette double question.

A titre de rémunération pour l'employé chargé du service bibliographique, nous réclamerons 0,25 fr. par fiche onomastique (réponse à la première question) ou idéologique (réponse à la seconde question). En ce qui concerne la question idéologique, il importe de préciser autant que possible le sujet sur lequel on désire être renseigné.

Ce service est spécialement institué à l'usage de nos abonnés.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

I.

Liste des étudiants admis aux grades académiques pendant l'année 1899-1900.

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Bertens, Henri, de Tilbourg. — Maccarone, Pietro, d'Aderno (Catane). — Mansion, Auguste, d'Anvers.

Avec distinction : MM. Maas, Joseph, de Bois-le-Duc. — Belpaire, Jules, d'Anvers. — Rome, Simon, de Horion-Hozémont. — Pottiez, Joseph, de Frasnes lez-Buissenal.

D'une manière satisfaisante : MM. Desmet, Eugène, de Bruxelles. — Balthasar, Julien, d'Odeigne. — Baurain, Paul, de Gré-de-Fin (France). — Hamer, Emmanuel, d'Amsterdam. — Neut, Paul, de Bruges. — Vanderyst, Hyacinthe, de Tongres.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Balthasar, Nicolas, de Strée. — Schollaert, Victor, de Ghlin.

Avec grande distinction : MM. Van Cauwelaert, François, de Lombeeck-Notre-Dame. — Rosseel, René, de Kieldrecht. — Messina, Angelo, de Viagrande (Catane). — Buonamartini, Ugo, de Cagli (Italie). — Van Tichelen, Théodore, de Stabroeck. — Daumont, Octave, de Webbecom. — Delbaere, Joseph, de Poperinghe.

Avec distinction : MM. Smits, Antoine, de Breda. — Leruth, Edouard, de Dinant. — Gobert, Cyrille, de Torgny.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Leroux, Eugène, de Brâ-sur-Lienne. — Lottin, Joseph, d'Aubin-Neufchâteau.

Avec grande distinction : MM. Waver, Joseph, de Mons. — Ceulemans, Jean, de Hever. — Coppens, René, de Denderhautem. — Buysschaert, Georges, de Courtrai. — De Bruxelles, Fernand, de Braine-l'Alleud.

Avec distinction : MM. Coyne, Michel, de Kilkenny (Irlande). — Kitchin, William, de St-Jean-de-Terre-Neuve.

D'une manière satisfaisante : M. Wickensack, Joseph, d'Ascheberg (Westphalie).

Comptes-rendus.

Dr Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neo-Platonismus und Mysterienwesen.* — Mainz, Kirchheim, 1900.

Cet ouvrage, qui a reçu le meilleur accueil, aborde deux des questions les plus importantes qu'on agite autour du pseudo-Denys l'Aréopagite ; ses rapports avec le néo-platonisme et avec les mystères. De là deux parties dont nous parcourrons rapidement les conclusions principales intéressant l'histoire de la philosophie.

Que le pseudo-Denys soit tributaire du néo-platonisme, on l'a montré depuis longtemps, et l'auteur accepte cette thèse même comme point de départ ; mais l'originalité de ses recherches consiste dans une *étude détaillée* des néo-platoniciens et du pseudo-Denys, où il montre par le menu, grâce à des documentations et à des parallèles innombrables, que le second s'est inspiré des premiers. Il s'est inspiré surtout de Proclus, non seulement dans une foule de doctrines particulières, mais encore dans sa terminologie et ses formules.

Au point de vue de la constitution de la mystique chrétienne, l'auteur démontre cette thèse dont la portée n'échappe à personne : « que la mystique ne s'est pas seulement développée par l'étude de l'Écriture sainte, mais qu'on y retrouve, par le canal du néo-platonisme et surtout de Proclus, les infiltrations des mystères anciens » (p. 97). Le pseudo-Denys est en effet le père de la mystique chrétienne, et personne avant lui n'avait entrepris « de donner de l'ensemble du culte chrétien une conception systématique basée sur l'allégorie » (p. 199).

Or, on retrouve dans ses écrits non seulement la terminologie et les usages des anciens mystères (p. ex. l'initiation, le caractère ésotérique ; le repos et le silence mystiques), mais la symbolique et les allégories vulgarisées par l'école néo-platonicienne et surtout les doctrines relatives aux états mystiques (Chap. IV, pp. 135-195). Au point de vue de la filiation des idées et notamment de la mystique médiévale, cette partie de l'ouvrage est la plus intéressante. Sur les contemplations extatiques et l'union avec Dieu, le pseudo-Denys ne parle pas autrement que les Alexandrins ; il emprunte notamment à Proclus ce principe que « le semblable n'est connu que par

le semblable », pour établir le caractère divin de l'âme dans l'extase (p. 153). C'est encore chez les Alexandrins qu'il trouve les trois voies qui conduisent à Dieu : les voies purgative, illuminative, unitive ; non moins que la théorie de la prière. « Si on laisse de côté la Trinité, tout cela pourrait se trouver sur la bouche d'un néo-platonicien ; tout cela est emprunté au patrimoine des néo-platoniciens et spécialement à celui de Proclus » (p. 189). Même sur le terrain de la déification, le pseudo-Denys est docile à ces influences ; la déification ne s'étend pas uniquement à l'être intelligent, elle compénètre tous les êtres organiques et inorganiques. — Mais sur ce terrain dangereux, notons soigneusement cette déclaration qui emprunte à la grande autorité du Dr Koch une importance spéciale : « Tout cela est dit en un sens à la fois néo-platonicien et chrétien... Il est bien vrai que lorsque deux hommes disent la même chose, ils ne l'entendent pas toujours dans le même sens. On ne pourrait prétendre que Denys pense absolument comme Proclus. Il s'exprime de telle sorte qu'on peut aussi donner à ses déclarations une signification théiste et les rapporter à la Toute-Puissance divine qui compénètre, anime et conserve toutes choses » (p. 194). Le pseudo-Denys n'est pas panthéiste. Il a voulu combattre la philosophie païenne en lui empruntant ses armes pour les retourner contre elle. « Afin de faire concurrence au néo-platonisme qui avait trouvé dans Proclus un protagoniste dangereux pour l'Église, il lui oppose le système chrétien. Ce dernier ne le cède en rien à ses adversaires en ce qui concerne la division tripartite, la transcendance et la suréminence de Dieu ; les flots de lumière qui circulent à travers tout ; le mépris du matériel ; l'effort à quitter la multiplicité divise pour faire retour à l'indivision et à l'unité ; la tendance à se purifier, s'éclairer, s'unir à Dieu et à le contempler par l'extase ; la propension à l'ascèse, à la fuite du monde ; enfin en ce qui concerne la déification, l'interprétation et l'évaluation de l'ordre universel sur des bases théurgiques » (p. 257).

Les deux dernières pages du livre résument les doctrines de l'auteur sur la personnalité du pseudo-Denys. M. Koch croit qu'il fut évêque, que la Syrie fut sa patrie et qu'il écrivit à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle.

M. De Wulf.

Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*. — Paris, Fontemoing, 1901.

L'excellent travail de M. Huit a été couronné par l'Académie française des sciences morales et politiques. La question qu'il avait à résoudre était bien vaste. Il s'agissait en effet « d'expo-

ser historiquement les notions, les doctrines et les théories des anciens sur la nature ». Or, comment reconstituer une époque si lointaine et à la fois si féconde, sans parcourir les œuvres des philosophes, des savants, des poètes, des moralistes, les religions et les mythologies, où l'étude de la nature, sous ses multiples aspects, se trouve éparpillée? Il y avait là une tâche immense à remplir, et elle exigeait une grande érudition, un esprit familiarisé avec la littérature grecque et latine, une habileté peu commune dans le choix et l'agencement de tant de matériaux disparates.

Les honneurs décernés par l'Académie à l'œuvre de M. Huit en prouvent assez l'incontestable mérite, et le lecteur se convaincra facilement qu'ils ne sont point exagérés.

Ecrite dans un style élégant, imagé et pourtant toujours naturel, cette belle étude, malgré son étendue, instruit sans cesser un instant d'être intéressante.

Dans un premier chapitre sur *la nature et la pensée religieuse*, les religions si variées des Hébreux, des Perses, Égyptiens, Chinois et Hindous nous apparaissent comme l'intermédiaire ordinaire par lequel s'établissent les rapports entre l'homme et la nature. Sauf en Judée, l'humanité cherche dans le monde matériel, ou bien ses dieux eux-mêmes, ou bien la personnification des puissances suprêmes auxquelles il accorde le tribut de son adoration.

L'Hébreu, par exemple, ne ferme point les yeux sur les magnificences du ciel et les séductions du monde visible; la richesse des couleurs, l'abondance et la grâce des images que l'on rencontre dans les Livres saints ne nous permettent pas de le croire. Mais la nature, jamais décrite et célébrée pour elle-même, l'est rarement comme image des sentiments et des passions humaines. Si on lui fait une place, c'est pour qu'elle élève à Dieu. La pensée religieuse en accompagne les descriptions; tantôt c'est un cri d'admiration en face de tant de merveilles, tantôt c'est une invitation qu'on lui adresse à entonner un hymne en l'honneur du Créateur.

Dans le parsisme, l'une des religions les plus anciennes de l'Asie, le culte de la lumière et du ciel devient le fond primitif et essentiel de la religion; l'alternance de la lumière et des ténèbres symbolise le combat du bien et du mal; la création est le vaste champ de bataille que se disputent les deux antagonistes, jusqu'au jour où le mal sera anéanti et la terre purifiée par le feu.

L'Égyptien, lui, loin de se laisser dominer par la nature, la contraint à traduire ses propres conceptions. Comme si le rôle des objets du dehors était de servir de signe aux sentiments du dedans, il fait constamment appe au monde maté-

riel pour y trouver l'expression concrète ou la figure allégorique de sa pensée. De là l'hiéroglyphe placé sur les parois des cercueils, les faces des obélisques et les murs des hypogées.

Les Chinois, qui se donnent volontiers pour « fils du Soleil », empruntent aussi indirectement au spectacle de la nature l'idée de leur divinité.

Mais les religions et les arts de l'Inde se laissent littéralement envahir par les puissances de l'univers sensible. Chez eux cependant, les grands systèmes sont avant tout des cosmogonies où le but principal du philosophe est de remonter à la conception religieuse de l'unité de la divinité, unité souvent compromise par le polythéisme populaire.

Le second chapitre traite *de la nature et du sentiment poétique.*

Quel service la mythologie a-t-elle rendu à la philosophie de la nature ? « Considérée dans ses rapports avec la sensibilité comme avec l'intelligence de l'homme, dit l'auteur en résumant sa pensée, la nature ne pouvait que gagner à l'évanouissement progressif de l'élément parasite qui l'avait envahie ; voilà pourquoi les poètes anciens eux-mêmes n'ont jamais mieux senti ni mieux traduit son charme intime, ils ne l'ont jamais décrite avec plus de bonheur que lorsqu'ils se sont mis directement en face d'elle, laissant dans l'ombre ou supprimant résolument ce cortège de personnifications et de divinités de tout genre dont la fantaisie l'avait remplie. » Ce jugement paraîtra peut-être bien sévère aux admirateurs de l'antiquité païenne. Combien il semble vrai, lorsque l'on parcourt avec M. Huit les œuvres poétiques de la Grèce et de Rome !

Après avoir suivi les phases principales qu'a traversées le sentiment de la nature chez les Grecs et les Romains, l'auteur, dans la seconde partie de son ouvrage, recherche ce qu'ont fait ces deux peuples qui furent nos ancêtres dans l'ordre intellectuel, non plus « pour traduire les impressions qui leur venaient de la nature, mais pour la soumettre aux prises de leurs intelligences, pour la définir et lui arracher ses secrets ». C'est l'objet d'un nouveau chapitre sur *la recherche scientifique.*

Malgré les vues originales qui émaillent cette partie, pour le philosophe le chapitre II intitulé « *la Métaphysique de la nature* » est plus captivant.

On y voit revivre en effet, dans le milieu où s'est éclos leur génie, cette pléiade de penseurs qui pendant huit siècles se sont disputé la direction des intelligences. Depuis le premier essor de la pensée philosophique commencé avec Thalès,

Anaximandre et Anaximène, continué par les anciens atomistes de l'école antésocratique jusqu'au plein épanouissement que lui ont donné Socrate, Platon et Aristote, la nature diversement interprétée se montre l'inspiratrice des systèmes.. C'est en la contemplant sous des angles divers que ces philosophes, généralement du moins, ont conçu leurs théories originales et puissantes où l'erreur souvent côtoie la vérité sans laisser d'être instructive. Avec un jugement très sûr l'auteur apprécie chacune de ces grandes synthèses. Certains points cependant de la doctrine aristotélicienne, notamment la constitution physique des corps, ne paraissent pas mériter les critiques dont elle y est l'objet.

Si les anciens ont su s'élever jusqu'aux plus hautes considérations d'ordre métaphysique, ils ont aussi senti le besoin de s'appuyer sur les recherches spéciales des sciences particulières, d'admirer en elle-même et dans sa pleine majesté cette nature dont ils avaient scruté avec tant de soin les premiers principes et les causes premières. Au développement de cette thèse est consacré le IIIe chapitre : *La science de la nature.*

Enfin dans le chapitre final : *La nature et le monde moral*, l'auteur passe en revue les problèmes de psychologie et de morale que la contemplation de la nature intérieure de l'homme a soulevés chez les anciens, spécialement chez Socrate, le plus grand moraliste de ce temps.

En terminant cet aperçu trop succinct — l'ouvrage compte en effet près de 600 pages — nous ne résistons pas au plaisir de relever encore quelques idées dominantes de la conclusion qui est, sans contredit, l'une des plus belles parties de cette étude.

Très souvent, entre les systèmes antiques et les théories modernes, nos savants se plaisent à creuser un abîme infranchissable, comme si la science de nos jours n'était en aucun point tributaire du passé. Rien n'est plus faux, et comme le montre l'auteur par une foule de comparaisons précises, « en toute grande question, les anciens nous ont frayé la voie, de sorte que l'on trouve chez eux le commencement des solutions qu'on regarde, trop à la légère, comme absolument nouvelles. »

Un des grands mérites de l'antiquité, ajoute M. Huit, c'est d'avoir uni les spéculations de la métaphysique au culte des sciences ; et il est profondément regrettable que notre philosophie moderne ait dénoncé cette précieuse alliance. « Ils mettaient leur juste orgueil à pénétrer dans cette sphère inférieure où se produit et où agit la matière, résolus à tenter tout au moins d'en poser les lois fondamentales et d'en expli-

quer les étonnantes harmonies. Jusqu'à Socrate les anciens eurent peine à se dégager de la nature : après l'intellectualisme des trois derniers siècles, l'esprit moderne a peine à y rentrer, et sous nos yeux, les métaphysiciens de presque toutes les écoles [1]), au lieu de vivifier incessamment leurs doctrines au contact des recherches et des découvertes de la science expérimentale, préfèrent se réfugier dans la critique de la connaissance, dans les antinomies du relatif et de l'absolu, du subjectif et de l'objectif, dans les postulats de la morale, dans les profondeurs abstraites de l'infini et du transfini. Ne jouirons-nous pas de nouveau de cette alliance féconde entre la philosophie et la science, alliance qui, après tant de siècles de progrès ininterrompus, offrirait certainement un surcroît de portée, de solidité et de grandeur? » [2])

Avouons que l'auteur était bien en situation pour émettre pareil vœu. Puisse-t-il se réaliser!

D. Nys.

Cte Domet de Vorges, *Les Grands Philosophes:* Collection dirigée par Clodius Piat. — *Saint Anselme.* — Paris, Alcan, 1901.

Chaque fois que les catholiques annoncent un congrès, on peut être assuré de voir figurer au programme : *L'argument de saint Anselme.* Saint Anselme est un moine, du XIe siècle, qui a inauguré un argument très discutable de l'existence de Dieu. C'est à peu près tout ce que le public instruit sait de lui. M. le comte Domet de Vorges a eu mille fois raison de n'attacher à cet argument trop célèbre que l'importance secondaire qu'il mérite. Il y a bien autre chose que cet argument dans les œuvres d'Anselme.

Le plan de l'ouvrage de M. Domet de Vorges est parfait. Au début du livre, le héros est replacé dans son *milieu* — quelques bonnes pages nous retracent le tableau de la société féodale au XIe siècle — ; puis on nous fait voir de quelle *race* il est issu, — les chapitres II et III nous montrent quel était l'état de la science aux débuts du moyen âge et quelles furent les principales écoles qui préparèrent la formation d'Anselme — ; enfin, nous apprenons a connaitre le héros lui-même — le chapitre IV est consacré au récit de la vie mouvementée du saint évêque.

Après avoir dressé la bibliographie d'Anselme (chap. V), l'auteur expose à larges traits la philosophie de celui que

1) « Hors de France cependant, l'école néo-scolastique est entrée dans une voie plus sage: témoin les recherches et les travaux provoqués par le remarquable *Institut philosophique* créé depuis quelques années à l'Université de Louvain. »

2) p. 671.

le moyen âge appelait le « Docteur magnifique ». Les chapitres VI-XII, intitulés : « Théorie de la connaissance ; De la vérité ; Réalisme et Nominalisme ; Du composé humain ; De l'âme ; La liberté ; De Dieu » forment un très bel ensemble. Nous possédions déjà sur saint Anselme plusieurs monographies de valeur ; celle qui ouvrit à notre regretté Van Weddingen les portes de l'Académie royale de Belgique, demeurera ; mais nul jusqu'à cette heure n'avait compris, à l'égal de M. Domet de Vorges, *l'esprit* de la scolastique : nul aussi n'avait fait avec autant de précision le départ entre ce qui appartient en propre au génie d'Anselme et ce qui était, déjà au XI[e] siècle, du domaine commun.

Les philosophes de profession trouveront peut-être trop grande la part faite dans l'ouvrage aux doctrines communes de la scolastique ; ils se diront qu'il y a trop de choses « à côté » de saint Anselme, ou « à l'occasion » de saint Anselme. Mais M. le comte de Vorges leur répondrait, je crois, qu'il n'a pas eu exclusivement en vue les métaphysiciens ou les philosophes médiévistes, mais qu'il a embrassé dans sa pensée et dans son âme d'apôtre tous les hommes instruits qui s'intéressent aux problèmes généraux de la philosophie et à leur histoire. Ainsi compris, — et telle est bien, semble-t-il, l'idée inspiratrice de cette collection déjà considérable, que nous devons à l'activité courageuse et à l'esprit éclairé de M. Clodius Piat, — ce saint Anselme de M. le comte Domet de Vorges répond très heureusement à son but. Aussi tous ceux qui désirent trouver en deux cents pages un exposé clair, méthodique et habituellement fidèle des vues les plus essentielles de la philosophie du moyen âge, liront sa belle monographie.

M. de Vorges a-t-il exactement interprété la définition Anselmienne de la vérité ? Nous en doutons. Lorsque le saint Docteur écrit : « Veritas est *rectitudo* sola mente perceptibilis », de même que la justice est « rectitudo voluntatis propter se servata », il n'entend pas attacher à la vérité une signification *morale*, mais il porte son attention sur le caractère de *loi obligatoire* qui, reconnu par tous à la justice, doit l'être aussi à la vérité. Tandis que le fait empirique est, le vrai *doit* être ; la *rectitudo* c'est la loi ; d'où la conclusion : *veritas est rectitudo.*

En réponse à saint Anselme, saint Thomas fait remarquer que, abstraction faite de la pensée divine, la vérité des choses n'est pas éternelle. « Si nullus intellectus esset aeternus, écrit le Prince de l'École, nulla veritas esset aeterna. » M. Domet de Vorges connaît la pensée thomiste, mais il a peine à y adhérer ; entre saint Anselme et saint Thomas,

il hésite. Nous le comprenons. Étant donnée l'idée que notre savant ami se fait de la vérité, ses hésitations sont inévitables.

A signaler l'interprétation de la célèbre formule *credo ut intelligam* qui a scandalisé tant d'esprits superficiels. M. de Vorges fait très bien comprendre que saint Anselme a formulé son aphorisme principalement en vue de la théologie.

Sur le célèbre argument de saint Anselme, nous adoptons cette conclusion de l'auteur: « Nous pensons que l'argument, tel que l'a proposé tout d'abord saint Anselme, c'est-à-dire comme un argument simple et suffisant pour convaincre un athée, n'est point efficace ». « La conclusion de l'argument souffre du sophisme appelé dans l'Ecole: passage de ce qui est dit relativement, à ce qui est dit simplement, *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. De ce que l'être, tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, doit être conçu comme existant, on conclut à son existence actuelle. On passe de *l'existence conçue* à l'existence pure et simple. Saint Thomas a bien relevé ce défaut qui vicie profondément l'argument. On ne peut passer de l'ordre idéal à l'ordre réel, sans s'appuyer sur un fait réel. L'argument de saint Anselme prouverait tout au plus que l'être, tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, comprend l'existence nécessaire, doit être conçu comme existant par nature, si toutefois il existe; il ne prouve nullement qu'un tel être existe en fait. » Cependant M. de Vorges n'est-il pas trop sévère lorsque, à propos de la majeure de l'argument: « Nous avons l'idée d'un être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand », il écrit: « Cette proposition énonce un fait insuffisamment défini. L'idée d'un être, tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, ne caractérise nettement aucun être. Elle n'indique la nature précise d'aucun. Il est donc impossible d'apprécier sainement si un être connu sous cette seule note a droit ou non à l'existence. » Sans doute, dire d'un être qu'il est au-dessus de tout être concevable, ce n'est pas lui attribuer une perfection *positive*; mais comment parvenons-nous à *distinguer* Dieu de tout ce qui n'est pas lui, si ce n'est au moyen d'une *négation?*

« Mais, objecte l'auteur, si vous voulez appliquer l'existence au Dieu inconcevable, on vous répondra justement que ce Dieu n'est pas dans l'intelligence puisqu'on ne le conçoit pas. »

Pardon; on le conçoit au moyen de notions empruntées aux perfections créées; mais pour rendre ces éléments de concept habiles à représenter Dieu par un trait caractéristique, il faut les corriger au moyen d'une négation; Dieu

ne se confond avec aucun être, il est *autre* que n'importe quel être positivement concevable; le dernier mot de la raison sur Dieu, c'est que Dieu n'est pas connaissable tel qu'il est.

D. Mercier.

Dr Seb. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae.* 2 vol. de 452 et 381 pages. — Fribourg (Bade), Herder; 1901.

Dans ces deux volumes, — dont l'un est consacré à la Logique, à l'Ontologie et à la Cosmologie, l'autre à la Psychologie, à la Théodicée et à la Morale, — M. l'abbé Reinstadler, professeur au Séminaire de Metz, a condensé avec un rare bonheur tout un enseignement philosophique à l'usage des séminaires. La concision et la brièveté auxquelles l'auteur s'est astreint, ne l'empêchent pas d'être clair et méthodique. Sous les apparences modestes du format de poche, il fournit une matière relativement considérable, empruntée surtout à divers traités récents de philosophie néo-scolastique. Car, l'auteur le dit fièrement, ses sympathies vont au mouvement néo-scolastique. Les nombreuses citations qu'il reproduit au bas des pages pour appuyer ou pour illustrer son texte, et auxquelles il renvoie le professeur ou l'élève en quête de développements plus étendus, sont pour la plupart puisées à des sources néo-thomistes.

A travers tout l'ouvrage, circule un air de sain réalisme. L'auteur ne se laisse pas entraîner dans les discussions verbales et les questions inutiles qui encombrent trop souvent les manuels; et, pour appuyer ses théories philosophiques, il sait mettre à profit — en psychologie surtout — non seulement les informations de l'expérience vulgaire, mais aussi les résultats scientifiquement acquis.

L'effort tenté par M. l'abbé Reinstadler n'était pas sans péril; des emprunts multipliés mettent en danger l'unité de l'œuvre appelée à en bénéficier. L'auteur n'a-t-il pas trop cédé à la tentation de butiner, de concilier? A-t-il mis à trier, à harmoniser, à unifier, assez de vigueur et assez de rigueur? Pas toujours; il a parfois juxtaposé, sans les cimenter, des matériaux de provenance diverse. Çà et là il a réuni des preuves, des parties d'une division qui, pour être situées sur un plan de pensée différent, ne s'harmonisent plus entre elles ou semblent en désaccord avec d'autres passages du livre. Ainsi l'auteur divise la Logique en Dialectique, en Critériologie et en Méthodologie. La Critériologie appartiendrait à la Logique pour le motif qu'elle doit diriger l'acte de la raison, au point de vue spécifique de sa vérité, de

sa certitude. Nous croyons que cette division manque de rigueur. La Logique étudie d'office *l'être de raison*; à celui-ci s'oppose *l'être réel*, dont un département ressortit à la Critériologie. La Logique est une science *normative*; la Critériologie, au contraire, se rattache à la Psychologie; ce que l'auteur dit de celle-ci, à savoir qu'elle considère pour sa part, non le bon, le juste usage de la raison, mais la nature des activités humaines (vol. I, p. 10), la Critériologie le vérifie. De même, y a-t-il lieu de faire de la Méthodologie la troisième partie de la Logique, si l'on entend par là non, comme beaucoup d'auteurs étrangers à la scolastique, la méthodologie des sciences particulières, mais l'application pratique, soit dans la recherche solitaire, soit dans l'enseignement ou la discussion, des règles de bonne Logique (p. 11)?

Par contre, quelques mots sur la science auraient été à leur place au chapitre de la méthode.

En y regardant de près, on pourrait bien encore relever chez M. Reinstadler quelques inexactitudes. Ainsi, les preuves de l'existence de Dieu, alléguées par l'auteur avec abondance, ne sont pas toutes d'égale valeur: plusieurs d'entre elles exigeraient soit des distinctions, soit des réserves. Ailleurs, nous serions tenté de reprocher au savant thomiste un excès de zèle. Dans l'Anthropologie (vol. II, p. 124), par exemple, l'auteur expose en ces termes la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps : « Unio inter animam et corpus talis est, ut anima corpori tribuat eius speciem, *eius esse substantiale*, eius operationem, idque non interveniente aliqua alia anima vel principio quocumque ab anima rationali distincto, sed pe ipsam naturam vel essentiam animae rationalis ». Or il range tous les catholiques — « catholici philosophi omnes » — parmi les adhérents à cette thèse. L'expression de l'auteur a certainement dépassé sa pensée.

Mais ces critiques de détail ne diminuent pas, à nos yeux, la valeur générale de l'ouvrage. Aucun manuel élémentaire de philosophie, de langue latine, ne mérite, autant que les *Elementa philosophiae scholasticae* de M. l'abbé Reinstadler, de devenir classique dans les séminaires. Naguère encore nous eûmes l'occasion et le plaisir de faire cette réponse à deux professeurs, l'un d'un séminaire de Pologne, l'autre d'un séminaire d'Espagne, qui avaient eu la confiance de nous consulter sur l'emploi d'un manuel concis et complet dans leur séminaire.

D. Mercier.

M. J. Gardair, *Les vertus naturelles*.— Paris, P. Lethielleux.

M. Gardair poursuit avec constance et succès, son plan d'ensemble : intéresser à la philosophie de saint Thomas le public instruit. Il a étudié l'*homme*, la connaissance et la volonté chez l'homme ; il annonce les *Lois* morales et Dieu : le présent traité sert de transition entre la Psychologie d'une part, la Morale et la Théodicée d'autre part.

Les qualités maîtresses de ce volume comme des précédents sont la clarté, la méthode et la sûreté de la doctrine. L'analyse du « volontaire », celle « de la bonté et de la malice des actes humains » sont particulièrement bien conduites ; l'étude de la « disposition habituelle », *habitus*, — nature, genèse, évolution des « habitus » — est très complète ; on remarquera aussi les pages (ch. VIII, art. II) où l'auteur expose l'origine du groupement des vertus morales autour des quatre vertus cardinales, et celles où il rapproche la doctrine thomiste de certaines théories modernes, en particulier de celles de Leibniz.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* a reproché à M. Gardair d'être trop « dogmatique ». Le reproche serait mérité si M. Gardair avait voulu faire œuvre originale. Mais, au point de vue où il s'est placé — et il avait assurément le droit de le choisir — ce reproche ne l'atteint pas ; son but déclaré est de faire connaître saint Thomas. Il le fait connaître, il le fait apprécier. Son but est atteint.

A la page 157, à propos des *Vertus naturelles*, nous lisons : « Ce qu'il faut bien remarquer dans la rectitude et la déviation morales, c'est qu'elles sont un acheminement ou une aberration par rapport à une direction *absolue et nécessaire* ; car la raison humaine qui fixe la voie à suivre est, nous le savons, un *rayonnement, à sa manière, de la lumière absolue*. Par là, la droiture morale est une conformité à la loi éternelle. Le péché n'est donc pas seulement une désobéissance à un commandement de Dieu, souverain maître, c'est essentiellement un désordre par rapport aux idées éternelles qui sont l'essence divine elle-même ; la désobéissance même à un commandement de Dieu n'est péché que parce que désobéir est un désordre au regard de l'éternelle Raison. »

L'auteur s'est-il assez ressouvenu de ces lignes, lorsque dans la *Revue de Philosophie* (décembre, 1901) il écrivait : « On peut simplement constater la notion du devoir, dans la conscience, la définir comme essentiellement obligatoire, montrer que la raison pratique forme l'impératif moral, en déployant l'idée de bien d'où ressort la convenance absolue des actes conformes à la nature de l'homme et à la fin de l'être humain...

et, partant de là, trouver les règles auxquelles la raison humaine juge que nos actes doivent se soumettre. »

Ne faut-il pas nécessairement recourir à une donnée métaphysique, à Dieu considéré soit comme fin dernière de notre nature humaine, soit comme Créateur et Législateur suprême, pour expliquer qu'il est raisonnable que nous nous soumettions au devoir que notre conscience nous prescrit?

D. Mercier.

Dr P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besondere Berucksichtigung der Religionen.* Bd. I. Abth. 2: *Die Philosophie des Upanishad's.* — Leipzig, Brockhaus.

Le tome deuxième de la vaste Histoire de la Philosophie entreprise par M. Deussen, professeur à l'Université de Kiel [1]), nous transporte dans la période la plus brillante de la philosophie indienne, celle des Upanishad's. Par le système des Upanishad's il faut entendre « la somme des productions philosophiques d'une époque qui s'étend depuis la migration dans la vallée du Gange jusqu'à l'avènement du Bouddhisme, c'est-à-dire, approximativement et en chiffres ronds, depuis 1000 ou 800 jusqu'à 500 avant J.-C. » (p. 48). A travers une analyse détaillée de ces productions terminales du Véda, malgré une langue technique, une documentation abondante et de nombreuses traductions, l'auteur a su mettre en parfait relief les grandes idées philosophiques qui se dégagent des Upanishad's. Essayons de les résumer :

La force unique qui soutient et compénètre tout (Brahman) est identique avec le *moi* (âtman), avec ce qui constitue le plus intime de notre être. Tel est le premier principe de cet idéalisme typique que l'on retrouve sous mille formes. — Second principe : si Dieu est identique au moi, ce moi est inconnaissable à lui-même. — Troisième principe : l'âtman ou le moi est la seule réalité. Le monde empirique n'est qu'une apparition, un phénomène, il n'est pas chose en soi. « En vérité, celui qui a vu, entendu, compris et reconnu le soi-même, celui-là a conscience du monde entier » (p. 40 ; cf. pp. 356-358).

Ces doctrines fondamentales, qui ne sont qu'une expression hardie de l'idéalisme subjectif, sont le pivot de toute la théologie des Upanishad's où le *moi* autoconscient est identifié avec Brahman, — de toute une cosmologie, dont le dogme quasi unique est la négation de la réalité extramentale, de toute une psychologie et d'une eschatologie où la conscience

1) Le tome I paru en 1894 portait comme titre : *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's.* Il a été analysé dans la *Revue Néo-Scolastique,* 1896, p. 111.

de l'unique réalité du moi réalise le bonheur suprême et où la migration des âmes s'impose pour ceux qui ne sont pas parvenus, avant de mourir, à cette intuition de leur être.

Toutefois cet idéalisme ne se maintint pas dans sa pureté théorique. Sous l'influence de traditions nouvelles d'une part, d'autre part à raison de nos instincts rationnels même qui sont de leur nature empiriques et réalistes, cet *idéalisme* s'est combiné avec diverses formes de systèmes que nous appelons, lorsqu'il s'agit de la pensée européenne, du nom de panthéisme, cosmogonisme, théisme, athéisme, déisme. Ce qu'il y a de caractéristique, c'est que l'idéalisme principiel, loin de disparaître, demeure comme une couche profonde à laquelle se superposent ces idées adventices, — jusqu'au moment où il disparaît dans le système Sânkhya, tandis que le système du Vedânta le considère comme la science souveraine, vis-à-vis de laquelle toute doctrine empirique apparaît comme une science inférieure (p. VII; pp. 214 et suiv.; p. 363). L'invasion de ces doctrines réalistes du monde des apparences (mâyâ) est exposée de main de maître en un chapitre important. (Ch. IX. *Die Nichtrealitaet der Welt*) où l'auteur nous montre les diverses étapes qui ont conduit la pensée indienne jusqu'à l'athéisme du Sânkhya et le déisme du Yoga.

L'évanouissement du monde extérieur comme chose en soi aura évoqué, chez le lecteur, le souvenir de Kant. M. Deussen ne manque pas à diverses reprises (p. 39, p. 204), d'établir un parallèle ingénieux entre les grandes manifestations de l'idéalisme telles qu'elles se révèlent dans la philosophie indienne des Upanishad's, en Grèce dans le système de Parménide, de nos jours dans la théorie de Kant. C'est une nouvelle preuve de la périodicité des grandes solutions philosophiques, mais nous ne saurions voir là, avec M. Deussen, les trois moments solennels de l'histoire où l'humanité s'est élevée à la vraie conception de la philosophie et à la solution exacte de ses éternels problèmes.

M. D. W.

Thamin, professeur au Lycée Condorcet, *Histoire de la Langue et de la Littérature française*. Tome VIII. Dixneuvième siècle. Période contemporaine (1850-1900). Chap. VIII : *Philosophes, moralistes, écrivains et orateurs religieux*. — Paris, Colin.

Des nombreuses revues sur le mouvement philosophique, provoquées par la fin du siècle, la présente étude, publiée dans la grande « Histoire de la Langue et de la Littérature

française » que dirige M. Petit de Julleville, compte parmi les plus claires, les mieux écrites et je dirais volontiers les plus complètes. L'auteur a classé sous divers chefs d'idées les influences et les personnalités ; les voici dans leur ordre chronologique et logique.

1° La seconde moitié du XIXe siècle trouve la France disciplinée par Victor Cousin, qui forma à des degrés divers Garnier, Lévêque, Saisset, Simon, Caro et surtout Janet de qui procéda pendant de longues années l'enseignement français. Sans être un disciple, Ravaisson se rattache au groupe des spiritualistes, puisqu'il « retrouve jusque dans la matière l'immatériel, et explique la nature même par l'esprit » (p. 449). — 2° Le positivisme et l'influence anglaise, avec Comte, Littré et surtout Taine, lancent la philosophie française dans une tout autre voie. — Parallèlement se développent : 3° l'école critique et l'influence allemande. Le panthéisme apparaît avec Renan, puis avec Vacherot, qui, sans admettre la personnalité de Dieu, se défend d'être panthéiste. « Il divise Dieu en deux moitiés. La première moitié, c'est l'existence une et absolue, c'est le réel, tout le réel. Mais le réel n'est pas toujours le vrai, et le vrai, l'idéal, la perfection, voilà l'autre moitié de Dieu » (p. 454). — 4° Le néo-kantisme eut un vif succès en France, chez Renouvier, qui fonda un criticisme phénoméniste avec des prédominances morales ; chez Liard et Brochard « qui servirent à M. Renouvier d'interprètes auprès de l'Université » (p. 460) ; chez Secrétan qui cherche le dernier mot des choses dans la liberté tant divine qu'humaine. — 5° Le mouvement idéaliste. « M. Lachelier relie notre génération, dont il a été le maître, aux penseurs que nous avons déjà passés en revue » (p. 463). Avec Renouvier, il contribue à répandre en France la philosophie critique. De Lachelier procède Boutroux, qui ouvre la nature même à la contingence, signe de la liberté. Enfin, « comme de Ravaisson procédait Lachelier, et de Lachelier Boutroux, Bergson procède de Boutroux, » et avec Bergson, l'idéalisme revit sa formule la plus absolue. — 6° M. Thamin fait deux groupes à part de quelques psychologues positivistes comme MM. Laffite et Ribot, et de la philosophie de Fouillée et de Guyau, dont il expose la doctrine bien connue des idées-forces et de la moralité sociologique.

Ici finit, peut-on dire, le mouvement philosophique tel que l'entend M. Thamin. Il range sous une rubrique spéciale (Moralistes et Pédagogues) des romanciers comme A. Dumas, des pédagogues et historiens comme Michelet, qui n'appartiennent pas à la philosophie. Enfin, dans un quatrième paragraphe (Écrivains et Orateurs religieux), il revient sur

plusieurs personnalités du monde catholique, qui mériteraient cependant, ce semble, d'être plus intimement rattachés au mouvement philosophique proprement dit. Il suffira de citer le P. Gratry, et M. Thamin rapproche de son œuvre le néo-thomisme, qui se donne « des airs de réel libéralisme », et contre lequel « les arguments de la philosophie du XVIIIe siècle ne valent plus ».

M. De Wulf.

Störring Gustav, Dr phil. et med., *Vorlesungen über Psychopathologie* in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluss der psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie. In-8°, VIII et 468 pp. — Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1900.

L'auteur de cet ouvrage étudie dans vingt leçons (*Vorlesungen*) les principaux phénomènes pathologiques observés dans la vie sensitive et intellectuelle de l'homme. Ces observations et les conclusions qui en sont déduites devront servir à mieux diriger, à faciliter et à rendre plus fructueuses les recherches du psychologue dans le domaine de la psychologie normale.

Ce travail se divise en trois grandes parties : la psychopathologie des « fonctions intellectuelles » (pp. 17-401), la psychopathologie du sentiment (pp. 401-415), la psychopathologie de la volonté (pp. 435-451). Le tout est précédé d'une introduction, dans laquelle l'auteur, après une explication sommaire des idées qu'il s'est formées de la Psychologie et de la Psychopathologie, montre l'importance de cette dernière science pour la psychologie proprement dite, et en explique la méthode.

La première partie, *Psychologie* des « fonctions intellectuelles », est divisée elle-même en deux sections. Dans la première, la plus importante (pp. 17-380), l'auteur étudie les anomalies des sensations externes (hallucination, pseudohallucination, illusion), l'aphasie (alexie et agraphie), l'amnésie et les différentes anomalies de la mémoire, les anomalies de la conscience du Moi et, enfin, ce que l'auteur appelle « Wahnideen » et « Zwangsvorstellungen ». Les premières sont des idées ou plutôt des jugements erronés et incorrigibles produits par un état pathologique tel que l'hallucination, par exemple. Les autres « Zwangsvorstellungen » sont des représentations (idées ou jugements) imposées comme de force à l'esprit, mais pouvant être reconnues comme anormales ou fausses (« idées fixes », obsessions). Elles conduisent souvent à l'hallucination.

La seconde section de cette première partie traite de l'idiotisme et de l'imbécillité : deux affections, de leur nature

innées et permanentes que, pour des raisons méthodologiques, on a voulu traiter séparément des autres dispositions pathologiques plus ou moins transitoires.

La deuxième et la troisième partie, *Psychopathologie du sentiment* et *Psychopathologie de la volonté*, sont beaucoup plus succinctes. Toute cette matière est traitée dans les trois dernières leçons.

Une analyse plus détaillée de la première partie donnera une idée de la méthode suivie par l'auteur.

Au chapitre de l'hallucination, on expose d'abord avec soin les conditions dans lesquelles l'hallucination se produit le plus facilement dans un sujet prédisposé à cette maladie ; ensuite l'auteur décrit à l'aide de nombreux faits les hallucinations des différents sens telles que de l'ouïe, de la vue, etc.

Parmi les hallucinations de l'ouïe nous signalerons la description de l'état morbide de ceux qui croient entendre leurs propres pensées dans leurs pieds, dans leurs poitrines, dans les objets environnants etc. (Gedankenlautwerden), et les hallucinations dites dédoublement de la pensée (Doppeldenken), ces phénomènes sont expliqués très ingénieusement (pp. 39-49).

L'explication de l'origine des hallucinations amène l'exposition et la critique des différentes théories émises à ce sujet : théorie de la trop grande excitabilité des centres, théorie de la dissociation, théorie centrifuge, centripète. Cette critique est faite de main de maître. L'auteur s'y applique surtout à faire mieux ressortir la raison du caractère d'objectivité impliqué dans le phénomène de l'hallucination proprement dite. Il en trouve l'explication dans une sorte de fusion (Verschmelzung) opérée entre l'acte de représentation imaginaire et celui de la perception sensible et réelle, à l'occasion de laquelle l'hallucination a lieu. L'objectivité apparente, par exemple, de la représentation imaginaire d'une personne que l'halluciné croit voir derrière un arbre *réellement* perçu, vient de ce que, par une espèce de déraillement produit sur la voie des fibres sensitives, la première représentation (imaginaire) s'unit à la seconde (réelle) comme dans un seul acte, et se trouve par conséquent localisée avec les mêmes caractères d'objectivité que la seconde (pp. 86-90).

L'explication de l'hallucination et celle de l'illusion qui n'est autre chose qu'une fausse assimilation, conduisent l'auteur à étudier la question de la distinction réelle entre les centres de perception (Empfindungscentren) et les centres de représentation (Vorstellungscentren). Malgré les raisons très spécieuses apportées par Charcot et par Wilbrand,

l'auteur est porté à nier cette distinction. Il prétend que les observations faites à ce sujet ne prouvent strictement qu'une seule chose, c'est que l'acte de perception et celui de la représentation. peuvent être, à un certain degré, indépendants l'un de l'autre, sans que pour cela il faille admettre, comme principes de ces deux fonctions, des centres spécifiquement différents (p. 108).

Dans tous ces développements on remarque un esprit d'observation précis et consciencieux et une analyse scrupuleuse des faits. Un modèle de ce genre se trouve, par exemple, dans l'analyse d'un cas de Grashey concernant l'aphasie. L'étude de ce cas conduit l'auteur (p. 180), entre autres, à la conclusion bien établie, que la formation des idées est en soi indépendante du langage.

Avouons cependant que l'auteur n'est pas toujours aussi précis et aussi heureux. Une confusion regrettable se manifeste, par exemple, dans la leçon qui traite des anomalies de la conscience du Moi. Ici, en effet, l'observateur confond quelquefois le *Moi* avec la *conscience du Moi* et arrive ainsi à favoriser l'opinion de son maître, G. Wundt, pour lequel on le sait, l'âme n'est autre chose que la somme des actes psychiques. La psychologie scolastique ne nie pas que le Moi humain soit composé, mais dans ses observations elle distingue soigneusement le Moi humain d'avec les actes psychiques qui se succèdent dans l'élément permanent du Moi. En général, l'auteur paraît ne pas connaître suffisamment la psychologie néo-scolastique. De là vient qu'il traite avec un certain dédain la « psychologie métaphysique » qu'il appelle la « vieille psychologie ». Par contre, les idées positivistes de l'auteur se manifestent fréquemment. A preuve, par exemple, la définition que, dès le début, l'auteur donne de la psychologie. D'après lui, la psychologie est *la science de nos actes conscients* (Wissenschaft von den Bewusstseinsvorgängen). Par là il entend nos pensées, nos sentiments, nos passions, nos souhaits, nos désirs, nos actes de volonté (p. 2). C'est vraiment, comme le disait très bien le P. Roure au sujet du positivisme en général, confondre *l'échafaudage avec le bâtiment* [1]). De là vient aussi la confusion qui règne dans tout l'ouvrage entre les actes de la vie sensitive et ceux de la vie strictement intellectuelle.

Au chapitre des jugements erronés, l'auteur exagère quelque peu l'influence des « facteurs émotionnels » sur l'intelligence. Lorsqu'il dit, par exemple, que la conviction de Leibniz au sujet de la force probante des arguments en

1) *Doctrines et problèmes* (Paris, Victor Retaux, 1900), p. 60.

faveur de l'existence d'un Dieu est due uniquement à l'influence de ces « facteurs émotionnels » sur le jugement, il sort de son domaine. Car si Leibniz, qui n'était pas fou, vivait encore, il pourrait bien se défendre en prétendant à son tour que ce jugement si défavorable sur son compte est lui-même le produit de ces « facteurs émotionnels ».

Ces réserves et d'autres du même genre mises à part, le livre du Dr Störring est plein d'érudition et parfaitement recommandable. La philosophie scolastique, qui a pour principe de se servir de *tous* les moyens de connaissance et de toutes les données des sciences pour s'élever à la Métaphysique, trouve dans cette étude approfondie de précieuses données pour la partie empirique de la psychologie.

Dr S. Reinstadler.

Dr Stölzle, *A. von Koelliker's Stellung zur Descendenzlehre.* — Münster i. W. Aschendorff, 1901.

A. von Kölliker jouit d'une autorité incontestée, grâce à ses importants travaux d'anatomie comparée et d'embryologie. D'après ces travaux, il tente d'édifier une théorie nouvelle de l'évolution. Telle qu'elle est défendue par Darwin et Haeckel, cette théorie tient que les organismes ont subi un lent et continuel changement, grâce à la variation du milieu. Ce changement de milieu a fait naître la lutte pour la vie au cours de laquelle la sélection naturelle a conservé les variétés les plus utiles. Les caractères de ces variétés se sont transmis par hérédité. Von Kölliker tient cette théorie pour erronée. Le principe, dit-il, en vertu duquel les organismes utiles seuls se seraient conservés, n'a pas de fondements. La tendance des organismes à produire des variétés utiles n'existe pas. L'apparition des variétés est due aux circonstances extérieures; mais dès lors on ne voit pas pourquoi celles-ci seraient particulièrement utiles à tel ou à tel être. Le Darwinisme ne nous donne pas la cause déterminée de variations déterminées. La sélection naturelle non plus n'existe pas. Si la variété est utile, elle doit se conserver; or nous voyons que par le croisement les variétés disparaissent. L'apparition de nouveaux organes est impossible, parce qu'ils ne peuvent être utiles. Les conséquences de l'hypothèse darwinienne sont contredites par l'expérience: les formes intermédiaires ne peuvent être retrouvées ni dans l'histoire, ni dans les fossiles. Les variétés connues ne sont jamais si caractéristiques qu'elles permettent de parler d'une nouvelle espèce. Si l'hypothèse de Darwin était vraie, les variétés produites par la sélection devraient être fécondes entre elles: or l'expérience con-

state le contraire. La loi biogénétique de Haeckel, d'après laquelle l'Ontogénie ne serait qu'une récapitulation de la Phylogénie, ne tient pas : dans l'Ontogénie apparaissent des organes (ammos, allantoïde, placenta, cordon ombilical) dont la Phylogénie ne présente pas d'exemple ; il est donc impossible de dire quels stades de l'Ontogénie sont repris de la Phylogénie ; mais le développement s'est raccourci dans le temps, de sorte que tous les stades ne sont plus répétés ! *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Malgré cet irréfutable réquisitoire contre le Darwinisme, von Kölliker tient au principe de l'évolution. — Comment la conçoit-il ? Quant à l'origine première des êtres vivants, il recourt à la génération spontanée. La vie est une action mécanique complexe à cause des corps chimiques multiples qui composent les vivants. La génération spontanée est un postulat logique que les faits ne vérifient pas, mais qu'il faut accepter dans une conception moniste matérialiste de l'univers.

Qu'est-ce qui règle l'évolution des organismes ? Des causes internes. Sous l'influence d'une loi générale d'évolution, les organismes produisent, par transformation brusque, des êtres différents d'eux : c'est l'opposé de la théorie darwinienne du lent développement. Cette transformation brusque, combinée avec l'origine polyphylétique des êtres, constitue le côté original de la théorie de von Kölliker. Cette théorie a l'avantage d'écarter la fort difficile construction de l'arbre généalogique des espèces, de supprimer les stades intermédiaires exigés par une origine monophylétique, d'expliquer la dispersion géographique de beaucoup d'espèces. Von Kölliker tient pour l'origine animale de l'homme, sans chaînon intermédiaire, et, comme conséquence de sa théorie polyphylétique, pour le polygénisme. Dans la question de l'hérédité, il rejette la théorie de Weissmann (cellules somatiques et germinatives) et défend la théorie de von Nägeli sur l'idioplasme : c'est cette substance de l'organisme dont procède chaque forme typique et qui fait que l'être produit non seulement la structure, mais aussi les plus fines particularités de ses ancêtres. L'idioplasme se trouve d'abord dans le noyau de la cellule germinative, mais au cours de l'ontogénie il passe dans toutes les cellules qui concourent au développement de l'embryon. Il augmente quantitativement, mais qualitativement il reste inchangé.

Von Kölliker ne présente pas ses théories comme définitives ; il les donne plutôt comme une direction nouvelle qu'il faut suivre parce que le Darwinisme ne peut plus cadrer avec les découvertes scientifiques. Il y aurait cependant bien des

points à critiquer, par exemple l'adhésion *a priori* à la génération spontanée. De même la théorie de la transformation brusque est un saut dans l'inconnu, et n'explique guère mieux la transition d'une espèce à une autre que celle qui tient pour les chaînons intermédiaires. L'auteur suppose toujours admis *a priori* l'évolution, et part de là pour chercher de quelle façon les analogies entre les êtres s'expliquent le mieux, au lieu de partir de ces analogies et de montrer expérimentalement que l'évolution les a nécessairement produites. Lorsque les faits ne justifient pas assez l'hypothèse générale, on revient à l'hypothèse pour justifier l'insuffisance des faits. Nous retenons cependant de cet exposé que les causes internes, la finalité en d'autres mots, sont le principal élément dans l'ontogénie; non pas que l'apparition de tel ou tel être soit la fin parce que c'est un effet naturel de l'évolution; mais tel embryon a dès le commencement une nature déterminée qui fera de lui un être spécifique, fait impossible à expliquer au milieu de toutes les transformations qu'il subit sans qu'il y ait dans l'être même une tendance vers cette fin.

J. C.

P. Lucien Roure, S. J., *Doctrines et problèmes*. — Paris, Victor Retaux, 1900.

Ce volume n'est autre chose qu'un recueil de travaux philosophiques publiés naguère sous forme d'articles dans les *Etudes* des Pères Jésuites.

La première partie de l'ouvrage, intitulée *Doctrines*, présente en six chapitres l'exposé des principaux systèmes philosophiques qui, de notre temps, ont occupé les esprits. Descartes, Auguste Comte, Herbert Spencer, Renouvier, Fouillée, Léon Ollé-Laprune : autant de noms, autant de doctrines. Le spiritualisme exagéré, le positivisme, l'évolutionnisme, le criticisme, le monisme sont tour à tour exposés et réfutés. L'auteur a soin surtout de montrer chaque fois l'impuissance radicale de toutes ces recherches. *Magni passus sed extra viam!* Tous ces vains efforts d'esprits plus ou moins égarés finissent par aboutir au nihilisme en fait de doctrines établies. Ainsi Descartes, par son spiritualisme exagéré, favorise le matérialisme auquel il fournit des armes; par ses préoccupations mathématiques et mécaniques, il fait pénétrer le mécanisme dans le domaine de l'intelligence et de la volonté et devient finalement le « Luther de la philosophie et de la science », l'adversaire de la scolastique et, du moins en fait, l'ennemi de toute religion révélée; car « pour être un adversaire de la foi, il ne manquait à Descartes que l'intention ». De sorte que « par un étrange renversement d'idées, Descartes,

qui avait rêvé la synthèse du savoir, a brisé en trois tronçons l'antique chaîne qui reliait ensemble la science, la métaphysique, la foi » (p. 19). — Même conclusion, à peu près, au sujet du positivisme. Celui-ci glisse fatalement du scepticisme à l'égard de l'absolu dans le matérialisme. Les positivistes, du reste, ne sont pas des philosophes ; leur système ne présente aucune doctrine bien établie : c'est une charpente provisoire, « un échafaudage qui se prétend bâtiment »... « Encore l'échafaudage du positivisme n'est-il pas complet. Mais que dire d'un échafaudage qui voudrait se faire temple ? » (p. 50). Les prétentions du positivisme à devenir la religion de l'humanité sont vaines.

Il en est ainsi, l'auteur le démontre, de la doctrine de tous ceux qui, comme les criticistes et les évolutionnistes, ont voulu arriver à la vérité par des chemins qui n'y conduisent point. Triste spectacle des ravages exercés par l'orgueil de l'esprit humain ! Cette maladie rend mesquines les plus fortes intelligences. Aussi n'est-on pas médiocrement satisfait, lorsque enfin, sous la plume de Léon Ollé-Laprune, « ce parfait honnête homme », on trouve la déclaration suivante : « Il ne faut pas oublier que la démonstration dite géométrie ou mathématique n'est pas toute la logique, et que la vérification sensible n'est pas le seul mode de vérification. Qu'on se garde de rétrécir l'esprit à plaisir, de prendre quelques-unes de ses applications, quelques-unes de ses œuvres pour la mesure de ce qu'il peut » (p. 194). Il y a là de belles pages à lire, en particulier ce qui concerne la théorie de Léon Ollé-Laprune sur la *certitude morale* (pp. 199 et suiv.). Cette doctrine basée sur son grand principe de *la loi de continuité* renferme la marche de son esprit dans les limites d'une voie sûre, et fortifie dans l'âme du philosophe le respect pour la foi. Qu'elle est belle, par exemple, cette déclaration de principes digne du plus fervent disciple de saint Thomas : « Si l'on entend bien les choses, le chrétien, dans ses recherches philosophiques, ne fait pas à chaque instant appel à la révélation et ne lui demande pas ses principes ; mais il garde la foi au fond du cœur, puise en elle une secrète force, lui rend ouvertement hommage quand il le faut, soutient par elle sa pensée hésitante, et trouve dans les dogmes, soit une lumière là où il ne voit plus, soit un frein là où il risque de s'égarer, soit un nouveau champ à explorer là où les enseignements de la foi ajoutent aux données rationnelles » (p. 205). Vraiment ceci s'appelle « philosopher en homme qui pense ». On aime à se trouver dans la société d'un tel savant et l'on est heureux, à la fin de cette première partie, de rencontrer enfin un homme complet et chrétien, un philosophe qui apporte dans ses

recherches la loyauté intellectuelle et une parfaite droiture d'âme.

La deuxième et la troisième partie de cet ouvrage nous offrent ensuite la solution d'un certain nombre de *problèmes* philosophiques, les uns de l'ordre moral, les autres de l'ordre psychologique. Les *problèmes moraux* (deuxième partie) se présentent sous les titres suivants : Vertu kantienne et vertu chrétienne. — Ascétisme et philosophie. — Le problème de la Foi chez M. Paul Janet. — Le christianisme de Maine de Biran. — La question du suicide.

L'analyse de chacun de ces chapitres nous entraînerait trop loin : le simple énoncé des titres, du reste, en indique déjà l'importance. Signalons cependant, en passant, le chapitre *du problème de la Foi* comme particulièrement intéressant. Cette étude, en effet, comme le dit très bien l'auteur, présente d'autant plus d'intérêt que nous sommes ici en face d'une question qui occupe de plus en plus les esprits et tourmente, à l'heure présente, les penseurs les plus éminents et les plus sincères. Une notion exacte de la certitude morale, la connaissance distincte du rôle de la volonté dans l'acte de foi, une vue plus claire, par conséquent, dans l'analyse de ce même acte, tels sont les trois fruits que la lecture de ce chapitre procure à celui qui désire se renseigner sur cette grave question.

Les *problèmes psychologiques* (troisième partie) sont au nombre de quatre : Le développement de la spontanéité chez l'enfant. — L'aveugle dans la lutte pour la vie. — Les altérations de la personnalité. — Races et nationalités.

La lecture du chapitre « L'aveugle dans la lutte pour la vie » est charmante. Par de nombreux récits apportés à l'appui de sa thèse, l'auteur démontre que l'aveugle, tout en étant privé du sens si important de la vue, n'est pas cependant un être essentiellement incomplet et comme d'une autre nature. Il est intéressant, en particulier, de constater à l'aide des faits observés, comment l'aveugle arrive à suppléer au défaut de la vue par le toucher et l'ouïe. Ce chapitre contient plusieurs pages instructives au point de vue psychologique. Nous signalons, entre autres, celles dans lesquelles l'auteur répond à la question : Quelles armes l'aveugle a-t-il entre les mains pour *les luttes de l'esprit ?* (pp. 394 et suiv.)

L'ouvrage du R. P. Roure est sérieux. Ce livre rendra de grands services à quiconque désire avoir une connaissance exacte de la marche des idées philosophiques de notre temps et dans nos pays, spécialement en France.

Dr S. Reinstadler.

A. Kannengieser, *Les origines du vieux catholicisme et les Universités allemandes*; 240 pages; 2 fr. 50. — Paris, Lethielleux.

Alsacien d'origine, français de cœur, l'auteur bien connu des *Catholiques allemands* et du *Réveil d'un peuple* intervient à son tour dans la campagne plus chauviniste que catholique menée par une partie de la presse française contre la tentative allemande d'ériger, à l'Université de Strasbourg, une faculté de théologie catholique. Si, en interrogeant l'histoire, on pouvait montrer « le danger persistant qu'a fait courir au catholicisme l'enseignement théologique tel qu'il se donnait dans les universités allemandes », ne créerait-on pas au préjudice des facultés une présomption de grande valeur, favorable à la thèse qui s'énonce en deux mots: « Facultés de théologie et Séminaires, soit; mais pas une Faculté de plus — du moins au détriment d'un Séminaire — et autant que possible, un peu plus de Séminaires » (p. 43). Pareil argument ne ferait-il pas impression ailleurs encore qu'en France, par exemple à Rome? Telle est, croyons-nous, « l'idée de derrière la tête » qui a inspiré M. l'abbé Kannengieser lorsqu'il a rédigé et réédité en guise du présent volume, une série d'articles parus dans le *Correspondant*. Aussi le livre porte-t-il la marque visible de cette origine intellectuelle.

Et d'abord, à ne prendre qu'en elle-même l'histoire des doctrines enseignées dans les facultés allemandes de théologie catholique et censurées par l'autorité ecclésiastique, l'auteur ne l'a pas traitée avec toute l'objectivité, avec toute l'impartialité de l'historien. Le choix des mots et des expressions, l'arrangement de l'exposé, l'accent du narrateur sont en rapport avec la thèse à insinuer. Sans parler d'inexactitudes de détail, M. l'abbé Kannengieser exagère et généralise injustement, par exemple, en attribuant à tout un corps les opinions, faits et gestes de quelques-uns de ses membres. C'est là peut-être le tort fondamental de l'ouvrage au point de vue auquel nous venons de nous arrêter.

Ensuite, à considérer cette même histoire comme intéressant le débat sur les séminaires et les facultés de théologie ou sur l'érection d'une Faculté à Strasbourg, le fait qu'en Allemagne des membres des facultés de théologie catholique se sont fourvoyés au cours du siècle passé, n'est ni l'unique ni la principale donnée de ce problème complexe où plus d'une question de fait se mêle à des questions de droit. Aussi, pour le poser impartialement dans toute son ampleur et pour le résoudre équitablement, doit-on mettre en parallèle avec ces aberrations, les écarts doctrinaux commis par des profes-

seurs des séminaires allemands; ce que M. l'abbé Kannengieser omet de faire, sans doute, parce que cela ne rentre pas sous le titre de l'ouvrage. Surtout on doit examiner la valeur intrinsèque d'un haut enseignement vraiment scientifique ainsi que les services considérables dont la science et les intérêts catholiques sont redevables en Allemagne aux facultés théologiques. Or ceux-ci, le publiciste les méconnaît en réalité. Car comment prétendrait-il racheter son silence habituel par quelques mots d'éloge, principalement au bas d'une page où il proteste de son admiration pour « les innombrables théologiens, historiens, exégètes etc. produits ou utilisés par les facultés de théologie » (p. 113) et où il s'efforce d'ailleurs de retirer d'une main ce qu'il accorde de l'autre?

Il reste donc que, dans son tableau sombre et chargé, M. l'abbé Kannengieser n'a découvert qu'un aspect de la réalité et faussé la perspective. C'est comme si, d'après son modèle, une plume allemande avait retracé, pour éclairer la controverse actuelle, une histoire intitulée: « Du gallicanisme, du traditionnalisme, du cartésianisme, du néo-kantisme et des séminaires français. »

Il reste de même que la position de Mgr Heiner expressément visé par l'auteur français dans l'introduction de son livre, n'est pas ébranlée par cette étude sur les origines du vieux catholicisme et les universités allemandes, et que les deux brochures [1]) du savant canoniste offrent toujours l'exposé le plus complet et le plus sérieux du débat et de sa solution. A. P.

Franz Schaub, *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus*, in-8° de XXIV-446 pages. — Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1898.

Ce livre nous présente un des travaux couronnés par la Faculté de théologie de Munich, en réponse à la question: « Etablir un parallèle entre la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la propriété, et les théories correspondantes du socialisme ». En cette époque de restauration du thomisme, la question ne manquait ni d'importance ni d'ampleur, et M. Schaub s'est montré à la hauteur de sa tâche. Si la comparaison est toute à l'avantage de saint Thomas, l'auteur met cependant un grand soin à interpréter de part et d'autre les opinions rapportées, selon le sens de leurs auteurs, et le plus souvent il laisse à ceux-ci la parole. Il ne méconnaît pas

1) *Theologische Fakultaeten u. Tridentinische Seminarien* et *Nochmals Theologische Fakultaeten u. Tridentinische Seminarien*. F. Schoeningh, Paderborn,

non plus la part de vérité qui se trouve dans toute erreur, notamment dans le matérialisme historique, dans la nécessité d'une certaine communication de tous les hommes à la richesse appropriée, dans la sociabilité de l'homme : thèses toutes justes par certains côtés, mais que le socialisme exagère et coule dans une synthèse erronée. En nous exposant la doctrine de saint Thomas, l'auteur a usé des sources avec discernement, écartant les ouvrages apocryphes ou douteux ou ceux qui, comme le commentaire sur la *Politique* d'Aristote, ne nous expriment pas avec certitude l'opinion propre au commentateur.

Comme le titre l'indique, le socialisme *moderne* seul est passé en revue. Toutes les opinions plus ou moins connexes qui constituaient en quelque sorte le communisme d'avant-garde et les précurseurs du Marxisme, l'auteur les a écartées pour aborder d'emblée les théories de Karl Marx, Engels, Bebel, etc., et les déviations qu'elles ont subies de nos jours chez les politiciens du parti, tels que Vollmar et même les théoriciens tels que Bernstein.

Outre une introduction qui nous expose à grands traits le titre de l'autorité doctrinale de saint Thomas et les thèses fondamentales du socialisme, ainsi que son évolution tant comme doctrine que comme programme de parti, l'ouvrage se compose de deux parties distinctes. La première intitulée : « Die beiden Weltanschauungen », nous expose quelle est de part et d'autre la conception générale de l'Univers au point de vue de l'ordre moral. La doctrine thomiste se résume en deux mots : finalité — liberté, et partant spiritualité. Très à propos l'auteur, à la suite du Docteur angélique, donne un aperçu sur un facteur important de l'ordre moral : le péché et la Rédemption. Le socialisme est, à certains égards, le contrepied du thomisme et se fonde principalement sur deux éléments qui s'y opposent : matérialisme — évolution. Après avoir exposé plus à fond le matérialisme historique, l'ouvrage nous présente la critique comparative des deux conceptions « Weltanschauungen » et relève surtout contre le socialisme son étroit esprit de système, son « Einseitigkeit » qui paraît non moins dans la méthode — d'une dialectique tout hégélienne — que dans les conclusions concernant la Religion, la Philosophie, la Morale, le Droit, la Société et la Politique.

Après cette première partie d'un caractère plus général et qui donne à l'ouvrage sa couleur philosophique, le lecteur est amené à considérer de haut la question même de la propriété. Remarquons ici une étude très fouillée de la théorie de la valeur et de la plus-value, comme de la loi d'évolution de la société capitaliste vers le prolétariat. Quant aux idées

de saint Thomas, elles sont nettement exposées, tant celles qui concernent le domaine de l'homme sur les choses, l'appropriation privée, les titres de propriété, que celles qui régissent l'emploi de la richesse en vue du bien privé et social, le droit d'hérédité, etc. L'auteur n'a pas manqué de signaler ici, notamment pour la question de l'usure, la part que l'on doit faire aux changements amenés dans l'ordre économique par les six siècles qui nous séparent du grand Docteur. Enfin l'auteur nous expose les conséquences de la doctrine thomiste sur le terrain de la science politique.

L'ouvrage — dont le sujet d'ailleurs n'était pas libre — répond certes complètement à la question qui l'a fait naître. Il n'est point une monographie et s'en tient aux grandes thèses déjà plus ou moins traitées. Aussi le mérite primordial n'en est-il pas tant dans une absolue originalité des doctrines exposées, que dans l'ordre où elles sont étudiées, la liaison qui les réunit et leur fusion dans une vaste et judicieuse synthèse. Regrettons seulement que l'auteur ait divisé et subdivisé jusqu'à l'émiettement, et qu'il ait été amené à faire certaines redites ou à traiter, en des endroits différents, des théories similaires qui ne variaient que selon l'angle sous lequel elles étaient étudiées. Son ouvrage n'en reste pas moins une solide étude du sujet et un précieux traité auquel on pourrait actuellement avec peine ajouter ou changer quelque thèse.

C. S.

Vida. F. Moore, *The ethical aspect of Lotze's Metaphysics.* — New-York, Macmillan, 1901.

Faire un exposé clair et lucide d'un philosophe tel que Lotze, n'est pas chose facile ; mais prendre un côté spécial, embrasser sous l'angle de la morale un système où la « Praktische Philosophie » est restée inachevée, est assurément chose plus ardue, plus délicate encore. C'est ce que M. Moore a tenté de faire, en ne craignant pas d'y ajouter par endroits des critiques consciencieuses, et il a réussi. Il suit un ordre logique en matière éthique, en examinant successivement l'idée de Lotze sur le Bien, sa conception sur le Monde et sur Dieu, ses idées sur la Nature humaine. Comme le fait bien remarquer M. Moore, Lotze a commencé sa carrière philosophique au moment précis où les inventions modernes retiraient les sciences de leur obscur passé et commençaient à jeter le discrédit sur la spéculation métaphysique et les idéalismes de Fichte et de Hegel, pour lancer les esprits vers le matérialisme. Lotze, à la fois médecin et philosophe, entra dans une voie de conciliation. Empiriste par son recours aux faits et son insistance à prendre l'expérience comme point

de départ de toute spéculation, il reste idéaliste dans l'interprétation de l'ordre empirique.

Son idée fondamentale et préconçue est que le monde est *un*. Il dérive d'un seul principe foncier. Le comment est incompréhensible à notre faible raison. Si nous étions au centre du cercle ! Mais nous ne sommes qu'à la circonférence. Et cependant le monde se présente à nous sous un triple aspect : Le Réel, le Vrai, la Valeur ; ou ce qui « *est* », ce qui « *doit être* », exprimé par les lois universelles, et le *degré de bonté* que les choses nous offrent. Cette apparente multiplicité se résout par le Bien, qui est le seul principe réel. Ces principes que nous gagnons par abstraction du mode d'action des choses et que Lotze appelle lois générales, ne sont que les formules d'un mécanisme universel par lequel le Bien, comme principe suprême, se réalise lui-même. Cette valeur des choses est mesurée par notre sensibilité, d'après les sentiments de douleur ou de joie ; non pas, prétend Lotze, qu'elle consiste dans un simple plaisir sensible, mais plutôt dans l'appréhension d'un sens téléologique du monde que le plaisir sert à indiquer : influence manifeste de la troisième Critique de Kant. — Cela n'empêche qu'il reste dans le vulgaire hédonisme.

Dans le monde, Lotze défend la finalité et étend en même temps le mécanisme à tous les êtres, y compris l'homme. C'est que son mécanisme n'est nullement l'affirmation d'actions purement extrinsèques, qu'il rejette absolument, pour défendre la spécificité des natures ; mais il regarde la nature comme un vaste système de lois régissant toutes les activités et les resserrant dans le plus rigoureux déterminisme. Nous disons « régissant toutes les *activités* » ; en effet, une chose n'est que sa façon d'agir, telle est son essence. Et tous ces êtres sont spirituels : autrement, pense-t-il, l'unité est compromise, puisque Lotze ne conçoit que l'unité de la conscience. Déterminisme et spiritualité, mariage bizarre et ne présageant nullement un heureux ménage.

Mais le principe fondamental, l'Être infini est là qui va cimenter la paix et l'unité. Car l'action réciproque est impossible entre êtres indépendants. Donc rien que de l'action immanente, et, comme nous voyons clairement l'interaction des êtres, il faut faire des êtres soi-disant indépendants les parties d'un seul être réel, l'Infini. Comme l'unique principe fondamental est le bien, comme l'Être réel est spirituel, personnel, Dieu, l'Infini est la personnalité infinie, le fondement du monde, le Bien suprême. Ainsi tout se ramène à l'unité. Quant à la place de l'homme dans ce système, il tombe sous l'application générale du mécanicisme. G. B.

Bibliothèque des méthodes dans les sciences expérimentales publiée sous la direction de Louis Favre. I. *La Méthode dans les Sciences expérimentales*, par Louis Favre. — II. *L'Organisation de la Science*, par le même.

Ces deux volumes sont une première réalisation d'une conception vaste et nouvelle. Le but qu'on se propose est de contribuer à l'avancement des sciences expérimentales. Le moyen consiste à faire connaître les méthodes nécessaires pour la marche en avant. Dans la préface du premier tome, M. Favre constate une lacune dans l'enseignement supérieur : le jeune savant ne connait pas l'organisation de la science. M. Favre développe l'utilité pour les savants et pour les philosophes, d'une étude des méthodes dans les sciences. Le premier tome est un ensemble de notes émises dans le but « de rappeler l'attention sur la méthode dans les sciences expérimentales et d'indiquer — partiellement au moins — le moyen de s'en servir pour la découverte de la vérité et le rejet de l'erreur », et cela en indiquant des règles déjà connues dont l'auteur a cherché à montrer l'application dans quelques exemples. Les exemples sont empruntés aux sciences et aux choses de la vie courante, car « le raisonnement dans les choses de la vie courante peut être considéré au point de vue de la correction comme une forme pathologique, le raisonnement dans les choses de la science étant la forme normale, celle qui correspond au fonctionnement le meilleur et le plus régulier de l'appareil ». Ainsi le volume est rempli d'observations instructives et intéressantes à la fois.

La préface du second tome constitue un projet d'organisation de la science. M. Favre distingue la science faite, la science qui se fait et la science enseignée, et dans une seconde partie il traite de l'organisation du travail scientifique. Le projet est vaste, car à côté de la Bibliothèque des méthodes dans les Sciences expérimentales il sera fondé des bibliothèques « des Méthodes dans les Industries », « des Méthodes dans les Beaux-Arts », « des Méthodes dans les Sciences littéraires », « des Méthodes dans les Sciences mathématiques ». — Dans une série de dix leçons, M. Favre parle de la Méthode et de l'avenir de la science, de la Méthode expérimentale, de la Méthode en Mécanique appliquée, en Physique, en Chimie, en Biologie, en Microbiologie, en Physiologie et en Psychologie, en Agronomie et en Médecine, en Sociologie. Dans chaque leçon, l'auteur ne traite pas tous les chapitres indiqués ; c'est que, dit-il, « l'utilité d'un livre n'est pas principalement, me semble-t-il, dans le fait que le livre expose les idées d'un auteur ou les solutions qu'il a trouvées pour

certaines questions ; cette utilité est surtout dans le fait que les idées exprimées et les questions posées conduiront les lecteurs à la recherche des solutions et les y conduiront en même temps, permettant ainsi aux chercheurs de contrôler l'une par l'autre les solutions... D'ailleurs, si par endroits ce travail présente plutôt l'apparence d'un cadre préparé pour l'étude des questions que celle d'une étude terminée, cette apparence est bien celle qui convient à un volume d'introduction dans lequel il s'agit d'indiquer les chapitres qui seront traités dans les volumes suivants de la collection. »

R. R.

Louis Favre, *La méthode dans les choses de la vie courante.* — Paris, 1899.

La lecture de ce livre est une déception ; au lieu d'une sorte de logique pratique, on n'y voit qu'un essai, à apparence méthodique, de démonstration de l'innocence de Dreyfus. Signalons cependant quelques idées excellentes sur l'influence des préjugés, sur la puissance de persuasion des mots, de l'affirmation catégorique, voire même des injures.

J. M.

Arsène Dumont, *La morale basée sur la démographie.* — Paris, 1901.

L'ouvrage que M. Dumont vient de publier n'est point un traité de morale ; il aspire uniquement à donner la méthode à suivre en cette matière. La science morale repose sur la distinction entre le bien et le mal ; donner un criterium scientifique à cette distinction, tel est le but que doit poursuivre toute science morale digne de ce nom. Or, la morale théologique, c'est-à-dire la religion chrétienne, a failli à la tâche ; ses doctrines sont erronées et stériles ; ses préceptes, malfaisants. La morale métaphysique, dissertant sur les notions de bien, de mal, d'obligation, est subjective, abstraite et, partant, n'a aucune valeur objective. Une morale nouvelle s'impose ; c'est celle qui prendra son point d'appui dans les faits externes, révélés par la sociologie.

Quel sera, dès lors, le criterium entre le bien et le mal ? Toute morale, dit l'auteur, est basée sur sa sanction. Or, la sanction ne peut être ni le *bonheur* ni la *valeur* de l'individu, attendu que ces critères sont subjectifs et variables ; elle n'est pas davantage le *bonheur de la collectivité,* puisque ce bonheur n'est pas mesurable par l'observation externe ; la véritable sanction ne peut donc consister que dans la *valeur collective*, c'est-à-d [illegible] alité et d'énergie

que les actes moraux apportent à la société. Sera donc l
tout acte individuel qui apportera à la collectivité un accı
sement de vitalité ; sera mauvais, tout acte individuel c
les répercussions sur la société sont nuisibles à celle-ci.
cette augmentation ou diminution de la valeur collective
directement mesurable par la démographie, qui seule ı
donner un critère objectif à la distinction entre le bien e
mal, un véritable *éthomètre*, selon l'expression de l'auteuı

L'idée de M. Dumont est excellente ; en nos temps
désarroi des croyances religieuses, il est intéressant de voiı
répercussions des actes moraux sur la prospérité
nations. Mais, pour rester fidèle à sa méthode, M. Dum
aurait dû examiner froidement les effets sociaux de la moı
théologique. Or, à cet endroit, le style de l'auteur devi
tranchant ; les affirmations s'entassent, fiévreuses, caté
riques ; l'observation réfléchie et la preuve font défaut.
reste, le criterium démographique est insuffisant ; de
définition même, il ne peut mesurer que les actes moraux
ont une influence appréciable sur la société. Or, qui ne ;
que bien des actes moraux, le mensonge par exemple, t
en ayant leur répercussion sur la collectivité, échapper
à jamais aux prises de la démographie.



Enfin, M. Dumont aurait-il atteint le but qu'il poursuiv
dans cet ouvrage ? Nous a-t-il tracé une méthode, c'est-à-c
une voie à suivre pour constituer une morale ? Non. L'aut
s'est mépris sur les bases de cette science. La base de
morale n'est pas la sanction, mais le caractère *obligatoire*
l'acte. La morale, quoi qu'en dise M. Dumont, reste ı
science *rationnelle*, et non une science expérimentale. Il ‹
sans doute, loisible au sociologue de mesurer les sancti‹
des actes moraux, en appréciant leurs effets sociaux ; mai:
est bien entendu que ces recherches sortent du domaine
la morale, pour n'en constituer qu'une science auxilia
dont nous sommes d'ailleurs loin de contester l'utilité.

J. L

Elie Halévy, *La Formation du Radicalisme philosophiq*
2 volumes. — Paris, Alcan, 1901.

Ce livre, qui est bien fait, retrace un courant d'idées ir
ressant et peu connu : le courant utilitaire. Le mouvem‹
utilitaire est, disons-nous, peu connu. Si l'on interroge
étudiant ou un professeur de philosophie sur la doctr:
utilitaire, il se rappellera, à cette question, qu'un cert:
système moral identifie le bien et le plaisir ; que ce systè:
moral, qui a d'ailleurs eu ses précurseurs dans l'antiqui
s'est surtout développé en Angleterre où il s'est soudé à

psychologie associationniste ; que Bentham en est le principal représentant, et voilà tout. Il connaît à la vérité les grandes idées d'Adam Smith, de Malthus et de Ricardo, mais il ignore que l'économie politique classique est un fragment de l'utilitarisme ; il ignore que les utilitaristes ont été les théoriciens de la démocratie, du suffrage universel et à certains égards de l'anarchie (Godwin). Il sait le principe de l'utilité, mais il ne le connaît pas puisqu'il en ignore les nombreuses déductions et que connaître un principe, c'est dérouler ses conséquences jusqu'à l'infini.

Le principe utilitaire qui consiste, comme on vient de le voir, à identifier le bien et le plaisir, a été fertilisé par un grand nombre d'écrivains ; mais ses conséquences, éparses un peu partout, ont été rassemblées et organisées en système par Bentham, qui apparaît ainsi comme l'arrangeur de la doctrine plutôt que comme son auteur. Montrer où est né le principe de l'utilité, où est éclose chacune de ses applications, et comment elles sont venues l'une après l'autre s'agréger au bloc de la synthèse benthamique, telle a été la tâche entreprise par M. Halévy. On peut dire qu'il a réussi à la mener à bien. L'ouvrage est fait conformément à toutes les règles de la critique moderne ; les références sont nombreuses et se rapportent toujours aux sources originales : l'auteur a eu la patience de compulser tous les manuscrits de Bentham qui sont nombreux et en partie inédits. Enfin les notes qui sont rejetées à la fin des divers volumes, comportent, sur une matière de 800 pages, environ 250 pages de petit texte : c'est plus qu'il n'en faut pour rassurer le lecteur.

Il règne dans tout l'ouvrage un certain désordre qui a sa source dans le plan même adopté par l'auteur. Celui-ci fait l'histoire des idées, il montre la façon dont se transforme un concept en passant d'un auteur à l'autre et la forme définitive qu'il revêt chez Bentham. A chaque détail particulier de la doctrine utilitaire, il est donc amené à excursionner chez tous les partisans de la théorie ; on n'a jamais ainsi la vue d'ensemble des pensées morales d'un même philosophe. Ce n'était d'ailleurs pas le but que poursuivait l'auteur ; dès lors, on n'a pas le droit de lui faire reproche à ce sujet.

M. D. F.

Dr Fröhlich, *Die Individualitaet.* — Stuttgart, 1897.

Dans sa préface, M. Fröhlich fait une déclaration de principe qui le range parmi les idéalistes outranciers : « Ce travail n'a pas la prétention d'être objectif ; je me suis surtout attaché à rendre clairement mes intuitions subjectives. Je suis convaincu que la seule vérité attingible est subjective ».

Quelles sont ces intuitions subjectives ? « Il n'existe qu'une idée, l'idée de l'*harmonie*, de la nécessaire et intime fusion du bien, du vrai et du beau. Poursuivre cette idée dans l'ensemble du monde et dans chaque être, voir le tout dans les parties, l'unité et la necessité des parties dans le tout, tirer un phénomène d'un autre dans son devenir et son être, voilà le but assigné à la science » (p. 1). Mais la science est raisonneuse ; elle ne peut faire arriver à l'harmonie : quand nous unissons deux concepts qui se conviennent, nous en excluons d'autres. Reste l'art. « Lui non plus ne peut employer aucun élément tiré de la réalité. Son œuvre doit être entièrement idéale. La matière dans son processus doit faire place à l'idée (p. 4). La science doit devenir un art, si nous voulons arriver à une totalisation qui nous procure l'harmonie de tout notre être, harmonie qui est finalité (p. 6).

Posés ces préliminaires, l'auteur passe à l'étude de l'individu humain. « Par sa pensée il se représente un ensemble de causes et d'effets et ouvre ainsi un abîme entre son moi et la substance éternelle. Cet abîme il doit le combler par le sentiment, qui dépasse la science bornée et temporelle, le sentiment qui le fait se confondre avec l'Être éternel (p. 29). Ce sentiment, c'est le sentiment de vivre. Et la vie « c'est le processus de l'individu luttant contre les forces de la nature qui tendent à le détruire. L'individu se caractérise en ce qu'il a en lui une puissance vitale lui permettant de coordonner tout ce qui lui vient de l'extérieur et de l'ordonner à sa propre conservation (p. 42). Mais les racines de l'individualité ainsi que les limites de son développement, sont contenues dans le grand Tout (p. 120). Qu'est-ce que la liberté de l'individu ? agir suivant la loi de la nature. Quand chaque cellule prend à l'extérieur ce dont elle a besoin et l'emploie suivant sa nature spécifique, elle agit librement.

Le reste de l'ouvrage considère l'individu au point de vue médical.

Nous fiant au titre, nous croyions trouver dans cet ouvrage une solide discussion sur le problème de l'individu, question actuellement si fort controversée entre biologistes et philosophes. Nous y avons surtout trouvé de belles phrases, de gentilles pièces de vers, des considérations sur les avantages et désavantages de l'homéopathie (p. 323), et de longs développements sur le bouddhisme. Dans sa préface l'auteur nous dit : « Les idées exprimées dans ce livre sont vraies ; j'en suis convaincu parce que je le sens » ! Il ne s'y trouve pas une conclusion scientifique basée sur une patiente analyse, une intelligente et plausible interprétation des faits.

C'est un amalgame mal assorti de théories de Kant sur la finalité subjective et de théories de Schopenhauer sur le vouloir. De tels livres sont jugés dès qu'ils sortent de l'imprimerie. J. C.

Dr L. Goldschmidt, *Kantkritik oder Kantstudium. Für Immanuel Kant.* — Gotha, 1901.

« *Zurück zu Kant* » *!* Tel semble être actuellement le mot d'ordre de la philosophie allemande. Et pourquoi retourner à Kant ? « Parce qu'il est seul capable de contrebalancer l'influence du néo-thomisme qui rassemble toutes ses forces pour le renverser. » Mais comment faut-il entendre ce retour à Kant ? Paulsen dans un livre recent, fort remarqué en Allemagne : *Im. Kant, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart, 1898), voudrait adapter le Kantisme à notre époque, et en conséquence laisser de côté certains points dont l'inanité est démontrée par le progrès des sciences modernes : « L'évolution nous a appris à considérer le monde dans son développement historique... De même que tous les êtres ne sont qu'une phase d'un développement graduel... ainsi également, les formes *a priori* ne sont pas quelque chose d'absolu, mais sont des catégories historiques. »

Un autre kantien de valeur, M. Goldschmidt, entreprend de lui répondre dans le présent ouvrage : « Soit, dit-il, admettons comme démontré que la nature inorganique a produit les organismes ; que l'activité vitale a évolué jusqu'à faire apparaître la pensée. Qui cependant nous fera admettre que notre mode de penser eût pu être autrement qu'il n'est ? C'est là ce que Kant a mis en lumière. » Avant lui il n'y avait pas de métaphysique scientifique. Il remonte à l'origine de nos concepts : proviennent-ils de la raison elle-même ou bien des sens ? Puisqu'ils proviennent de la constitution même de l'entendement, ils sont immuables. Paulsen prétend donc à tort que la « Critique de la raison pure » a manqué son but : elle voulait simplement mettre au point les limites de la raison spéculative dans la métaphysique, et laisser le terrain libre à l'expérience. Elle ne se prononce pas sur la connaissance empirique qui a ses critères propres. L'auteur passe encore en revue les autres théories essentielles de la Critique de la raison pure : phénomènes et choses en soi ; jugements analytiques et synthétiques ; formes *a priori* de l'espace et du temps. Avec animosité il reproche à Paulsen de ne pas avoir compris Kant et de lui avoir prêté des contradictions gratuites.

Pour M. Goldschmidt, le Kantisme est un monument achevé. Le système est à prendre ou à laisser dans son entier. Sur cette conclusion nous sommes parfaitement d'accord

avec l'auteur. Et comme l'a bien vu M. Paulsen, le néo-thomisme seul est capable de lui être opposé au nom de l'expérience et de la métaphysique. Rien ne met mieux en lumière le vrai rôle que le néo-thomisme a à remplir, que ce désaccord entre kantiens. J. C.

Louis Büchner, *A l'aurore du siècle. Coup d'œil d'un penseur sur le passé et l'avenir.* Version française, par Dr L. Laloy. — Paris, 1901.

Le but de cet ouvrage est d'établir le bilan du siècle écoulé ; de montrer d'une part les progrès accomplis dans les sciences et l'industrie, d'autre part l'état stationnaire ou rétrograde des croyances et des mœurs. Véritable encyclopédie, l'auteur y examine le chemin parcouru durant le XIXe siècle dans toutes les branches du savoir humain. La physique, la chimie, la géologie, l'embryologie etc. y sont traitées sous le nom générique de *Science*, et la science a fait des « progrès incalculables ».

Sous prétexte de décrire la marche rétrograde de la philosophie et de la religion, M. Büchner, matérialiste franc, se plaît à manifester presque à chaque page sa haine contre le christianisme. Il n'entre pas dans nos vues de discuter ici ses idées, ni de relever les injustices qu'il commet à l'égard du moyen âge, ni même de réfuter des objections dérisoires comme celle-ci : « Personne n'a jamais vu ni entendu l'esprit » (p. 58). Cependant nous ne voulons pas laisser passer l'occasion d'applaudir à une idée que l'auteur exprime dans son chapitre consacré à la philosophie, à savoir : que la philosophie sans l'observation et l'expérience tourne à la rêverie. Malheureusement, il confond la métaphysique avec les métaphysiciens de l'école kantienne. Il a le tort de croire qu'une philosophie, pour s'occuper du supramatériel, est nécessairement dénuée de toute base expérimentale.

R. C.

R. P. De Munnynck, O. P., *La conservation de l'énergie et la liberté morale* (collection « Science et Religion »). — Paris, Bloud, 1901.

La question de la conservation de l'énergie dans ses rapports avec la liberté morale est à l'ordre du jour. Le Rév. Père De Munnynck en expose bien l'état actuel. Il formule dans toute sa rigueur l'argument déterministe. Il en montre la faiblesse au point de vue dialectique. Il le réfute ensuite directement, en décrivant le mode opératoire de la volonté libre, et en prouvant, par une belle application de la théorie scolastique de l'âme, forme substantielle du corps, et des

théories scientifiques modernes, que l'activité libre, s'exerçant sans produire de force-vive nouvelle, ne porte aucune atteinte à la loi de la constance de l'énergie. Excellent travail.

Ar. B.

Henri Joly, *Sainte Thérèse,* 1 vol. in-12 (collection *Les Saints).* — Paris, Lecoffre, 1901.

M. H. Joly a écrit la vie de sainte Thérèse non seulement en historien et en lettré, mais en savant chrétien, en psychologue expert, en fin moraliste. Aussi bien toutes ces qualités lui étaient nécessaires pour raconter dignement cette femme extraordinaire, que la nature et la grâce avaient si merveilleusement douée, et qui, par son rare équilibre d'âme, sut mettre en si haute valeur les dons reçus. On remarquera particulièrement les chapitres où l'auteur, à l'aide des écrits si richement documentés de cette étonnante analyste qu'était son héroïne, étudie et distingue les diverses étapes de la vie mystique ; ceux où il marque la profonde différence qui sépare ces hautes manifestations surnaturelles de certaines perturbations psychiques ; celui qui expose le gouvernement établi par la Sainte dans le Carmel ; enfin tant de suggestives remarques ou appréciations éparses dans l'ouvrage sur les choses de la vie morale. Tels sont, nous semble-t-il, les principaux titres qui recommandent la nouvelle histoire de sainte Thérèse à la sympathique attention des lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique.* Ar. B.

Constante Amor y Nicegro, *Del derecho de castigar; su naturaleza, su origen, su fundamento, y opiniones acerca de estos puntos.* — Santiago, 1901.

Dans ce petit livre, l'auteur nous donne ses opinions personnelles sur le droit pénal, et en même temps il expose clairement et prétend réfuter les opinions opposées. Il traite séparément de l'origine historique, de l'origine rationnelle, et du fondement du droit de punir. Historiquement, ce droit n'a pas évolué ; on le retrouve foncièrement le même, chez tous les peuples, à travers tous les âges, aux mains de tous les gouvernants, y compris le père de la première famille humaine. Relativement à cette dernière assertion, qu'il appuie sur la Bible, il est à regretter que l'auteur ne soit pas au courant ou ne tienne pas compte de l'exégèse contemporaine. L'homme, qu'il s'agisse de l'individu, de la collectivité ou des dirigeants, ne tient pas ce droit de sa nature ; il le possède par un don immédiat de Dieu. Il ne faut pourtant pas chercher ici une action surnaturelle ; car Dieu, ayant décidé de créer l'homme pour vivre en société, doit lui donner les moyens

de réaliser cette fin, et le droit de punir en est un. Dans ce chapitre, on peut remarquer un argument de l'auteur que bien peu admettront, à savoir, que l'homme placé en société n'a pas d'autres droits que si on le prend isolément. Dans la troisième partie nous trouvons exposée, à propos du fondement du droit de punir, la thèse principale du livre. On punit pour rétablir *l'ordre social lésé* par le coupable; donc il faut que celui-ci *souffre*. Subsidiairement on peut se proposer de donner aux autres citoyens un exemple qui les détourne du vice, et aussi de corriger le coupable ; mais ce sont là des fins secondaires.

J. M.

J. Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus*. — Berlin, F. Dames.

Excellente brochure, condensant en quelques pages une idée aussi claire que complète de la Logique algorithmique, c'est-à-dire de l'application des opérations d'arithmétique aux règles de la logique. La tâche n'était pas facile; il s'agissait de ne pas effrayer les philosophes par des formules trop ardues, et de ne pas rebuter les mathématiciens par des considérations philosophiques trop arides. L'auteur a pleinement réussi à se faire comprendre des uns comme des autres.. Très intéressants sont les chapitres des applications du calcul à la logique. On ne peut nier en les parcourant, la grande utilité de ces symboles algébriques pour exposer nettement et rendre palpables les règles de la logique formelle.

J. H.

Adolf Stöhr, *Algebra der Grammatik*. — Leipzig, Fr. Deuticke.

Créer une langue universelle, comprise sans peine par tout le monde, n'est pas chose facile. L'auteur pense y être arrivé par l'abstraction algébrique. Représenter non les mots, mais les idées elles-mêmes par une expression algébrique admettant un indice particulier pour chaque idée particulière, et exprimer les modifications grammaticales et syntaxiques par des symboles algébriques, tel est le fondement du système. Un exemple: ${}^{4}_{i}{}^{1}_{a} * {}^{2}_{a} * {}^{11\,3}_{o\,a} * {}^{1}_{a}$ se traduit : « Un oiseau chante sur un arbre », pourvu qu'on soit convenu de désigner par ${}^{1}_{a}$ l'idée d'oiseau, par ${}^{2}_{a}$ l'idée de chanter, par ${}^{3}_{a}$ l'idée d'arbre et par ${}^{4}_{a}$ l'idée de présent. Le facteur ${}^{4}_{i}$ ajoute à l'idée même qu'il accompagne, l'idée de sujet agissant, etc. Cette manière de s'exprimer est émi-

nemment abstraite, donc universelle. C'est la philosophie du langage.

Autant l'application des formules algébriques à la logique formelle nous semble heureuse, autant cet essai de volapük philosophique nous paraît utopique et illusoire.

J. H.

Mme D. Pasmanik, *Alfred Fouillée's Psychischer Monismus* (Berner Studien, XVI). — Bern, Sturzenegger.

Exposé succinct et objectif du monisme d'A. Fouillée, où l'auteur s'abandonne rarement à un jugement personnel.

Le monde est une objectivation des idées-forces » — Je pense, donc je deviens. — La philosophie de Fouillée est un alliage de l'idéalisme de Platon, du volontarisme de Schopenhauer, de l'évolution de Darwin, avec la substitution de la « finalité consciente » à la causalité mécanique. La méthode de Fouillée consiste à « rectifier et compléter les divers systèmes pour en faire un système qui serait l'expression de la vérité la plus exacte ». C'est une forme d'éclectisme.

E. W.

Le traité « peri hermeneias » d'Aristote. Traduction et commentaire par le chanoine Jacques Laminne; 61 pp. — Bruxelles, Hayez, 1901.

Tous ceux qui ont eu recours au texte français de M. Barthélemy Saint-Hilaire, ont pu voir combien fréquemment la pensée d'Aristote s'y trouve défigurée. Aussi accueilleront-ils avec reconnaissance cette nouvelle traduction présentée à l'Académie Royale de Belgique et qui, en maints endroits, corrige l'œuvre du philosophe français. L'auteur fait suivre sa traduction d'un commentaire bref et lucide.

Pour l'une et pour l'autre, il a mis à profit les écrits des scolastiques ainsi qu'un certain nombre de travaux modernes. Il est fâcheux que les citations grecques n'aient pas été revisées d'après les lois de l'accentuation.

A. P.

L. Quoidbach, *Un défi à l'Incrédulité.* — Bruxelles, Schepens ; 1901.

L'objet de ce travail est l'existence d'un Être supérieur à ce monde, prouvée par les données des sciences d'observation. L'auteur tire un très heureux parti des découvertes et des conclusions scientifiques les plus récentes, Ou bien il faut rejeter celles-ci, dit-il, ou bien il faut admettre un Être suprême. Il resterait à l'athéisme à chercher une issue à ce

dilemme : tel est le défi adressé à l'incrédulité. L'opuscule se borne à exposer deux arguments ; le premier surtout est remarquable de clarté et de dialectique : de l'avis unanime des naturalistes, la génération spontanée ne peut expliquer scientifiquement l'origine de l'être vivant; de l'avis, unanime encore, des géologues, l'état primitif de notre système planétaire présentait des conditions de chaleur, d'incandescence inconciliables avec l'existence de la vie. D'où donc la vie peut-elle être venue sur notre globe ? Puisqu'elle n'y a pas toujours été et qu'elle n'est point née d'elle-même, elle doit nous être venue d'un Être supérieur à ce monde, qui domine ses lois, de Dieu. Le second argument recourt aux sciences cosmogoniques et, comme tel, exigerait une étude de la nature même de la matière, de son mouvement, de sa durée. L'argument eût certes gagné à quelques développements de ce côté métaphysique du problème.

Ce petit livre fera plaisir à tous ceux qui le liront; sa clarté et la facilité de son style n'en rendent pas seulement la lecture agréable ; sa scrupuleuse exactitude des faits scientifiques et sa rigoureuse logique le rendront précieux à tous ceux qu'intéresserait une preuve à la fois facile, parce que concrète, et moderne, parce que scientifique, de l'existence de Dieu.

G. S.

Au moment de brocher, nous apprenons la triste nouvelle de la mort d'un de nos meilleurs élèves, M. Emile DE GROEF, docteur en droit, licencié en philosophie, décédé à Chatel Saint-Denis (Suisse), à l'âge de 32 ans. Des études brillantes semblaient devoir assurer à cette intelligence d'élite une carrière exceptionnelle ; durant ces dernières années, malgré une santé débile, M. De Groef s'était livré avec ardeur aux spéculations métaphysiques et mathématiques. Il a laissé des notes fort intéressantes sur les fondements de la géométrie non-euclidienne. La Rédaction de la *Revue Néo-Scolastique* prie la famille De Groef d'agréer ses compliments respectueux de condoléance.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Talamo (Salvatore). — L'aristotélisme de la Scolastique dans l'Histoire de la Philosophie. Etudes critiques. Paris, Louis Vivès, 1876.

Joly (Henri). — Les Saints: Sainte Thérèse (1515-1582). Paris, V. Lecoffre, 1902.

Pelt (abbé J. B.). — Histoire de l'Ancien Testament d'après le Manuel allemand du Dr A. Schopfer. 2 Vol. Paris, V. Lecoffre, 1901.

Guiraud (Jean). — L'Église et les Origines de la Renaissance. Paris, V. Lecoffre, 1902.

Peeters (R. P. Louis). — Notions élémentaires sur Dieu et sur l'âme. Introduction au cours apologétique du P. Devivier, S. J. Paris, Casterman; Tournai, Decallonne-Liagre, 1901. — Quaestiones in Conferentiis ecclesiasticis archidioeceseos Mechliniensis agitatae anno MDCCCXCIX. Malines, Dessain.

Mithouard (Adrien). — Le Tourment de l'Unité. Paris, Soc. du Mercure de France, 1901.

Mano (abbé C.). — Le Pessimisme contemporain. Ses Précurseurs. Ses Représentants. Ses Sources. Paris, B. Bloud, 1901.

Asin (Miguel). — Algazel, Dogmatica moral y ascetica, Zaragoza. Chez l'auteur au Séminaire Pontifical.

Binet (Alfred). — L'Année Psychologique, 7e année. Paris, Schleicher frères, 1901.

Lang (Dr Albert). — Maine de Biran und die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. Köln a. Rh., J. P. Bachem, 1901.

Chollet (J. A.) La Psychologie du Purgatoire. Paris, P. Lethielleux, 1901.

Massoulié et Rousseau (RR. PP.). — Le Traité de la Véritable Oraison d'après les principes de saint Thomas. Nouv. édition. Paris, Lethielleux, 1901.

a Villafranca (R. P. G.). — Compendium Philosophiae juxta dogmata D. Thomae, D. Bonaventurae et Scoti, ad hodiernum usum accommodatum. 3 Vol. T. I. Dialectica et Critica. T. II. Ontologia et Cosmologia. T. III. Psychologia, Theologia naturalis, Ethica. Paris, P. Lethielleux, 1901.

Domet de Vorges (Cte). — Les Grands Philosophes: Saint Anselme. Paris, F. Alcan, 1901.

Lépicier (Al. M.). — Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei. Paris, P. Lethielleux, 1901.

HOGAN (F.). — **Les Études du Clergé. Trad. de l'anglais par l'abbé Boudinhon. Introduction par Mgr l'Archevêque d'Albi. Paris, Lethielleux, 1901.**

BAEUMKER (Dr Clemens) u. VON HERTLING (Dr Georg). — **Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd III. H. 1, IV u. V. Münster, Aschendorff, 1900 et 1901.**

PACHEU (Jules, S. J.). — **Psychologie des Élus. Paris, H. Oudin, 1901.**

PAULSEN (Friedrich). — **Philosophia Militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus: Fünf Abhandlungen. Berlin, Reuther und Reichard, 1901.**

BUONPENSIERE (R. P. Fr.). — **Commentaria in Iam P. Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis. A Q. I ad Q. XXIII (De Deo Uno). Rome, Pustet, 1902,**

TORREILLES (Ph.). — **Le Mouvement Théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours (IXe au XXe siècle). Paris, Letouzey et Ané, 1902.**

DE CAIGNY (D. Majolo). — **De Genuino Morali Systemate S. Alphonsi. Dissertatio Irenico-Critica. Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie, 1901.**

LECLÈRE (A.) — **De Facultate verum assequendi secundum Balmesium. Thèse. Paris, Chevalier-Maresq, 1900.**

MARTINI (Dr Angelo). — **Fatti psichici e fatti fisiologici spirito e corpo. Ascoli Piceno, E. Tassi, 1901.**

BILLIA (L. M. A.). — **Nè Cattedre di morale nè morale di Cattedre. Torino, Baravalle e Falconieri, 1901.**

TORREGROSSA (S. J.). — **Perchè sono democratico cristiano. Roma, Soc. Ital. Cattolica di Cultura, 1900.**

BAUDHUIN & SERVAIS. — **Cours de Démonstration Religieuse. Partie défensive. Manage, Imprimerie de l'École Professionnelle, 1901.**

FONTAINE (J., S. J.). — **Les Infiltrations Protestantes et le Clergé français. Paris, V. Retaux, 1901.**

FERRARI (Prof. L. P.). — **Il popolo che cosa fù — che cos'è — che cosa dev'essere. Saggio intorno alla quistione sociale. Genova, Fassicomo, 1902.**

BEYSENS (J. Th.). — **De Ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten van het standpunt der Scholastieke Wijsbegeerte. Leiden, G. Théonville, 1902.**

SACHET (abbé). — **Si scires Donum Dei (Si vous saviez le don de Dieu!) ou quelques réflexions sur Jésus-Hostie. Le Blanc (Indre), Ve Villiers, 1902.**

LEONI · TERTIO · DECIMO

RATIONIS · VINDICI · ACERRIMO

SAPIENTIAE · SANCTI · THOMAE

RESTITUTORI · PRAESTANTISSIMO

DIVINA · PROVIDENTIA

PONTIFICATUS

ANNUM · JAM · VIGESIMUM · QUINTUM

AGENTI

VEHEMENTER · GRATULANTUR

AC

OMNIA · BONA · PRECANTUR

QUI

HIS · DE PHILOSOPHIA · COMMENTARIIS

CONSCRIBENDIS · DANT · OPERAM

VI.

L'AME ET SES FACULTÉS

D'APRÈS ARISTOTE.

I.

Tous les anciens philosophes, ou à peu près, ont considéré l'âme comme un principe de mouvement[1]). Ainsi pensaient Thalès[2]) et Pythagore[3]). C'était également l'opinion d'Héraclite[4]), celle de Démocrite[5]) et celle d'Anaxagore[6]). Platon lui-même admettait cette manière de voir, et c'est de là qu'il partait pour édifier sa psychologie tout entière[7]).

Comme, d'autre part, ces penseurs ne comprenaient pas encore qu'une chose pût en mouvoir une autre sans être elle-même en mouvement[8]), ils ont abouti dans leurs recherches à deux conceptions principales de l'âme : la première d'après laquelle son essence est d'être en mouvement, c'est ce qu'enseignaient Leucippe et Démocrite[9]); la seconde d'après laquelle l'essence de l'âme est de se mouvoir elle-même, tel était le sentiment de Platon et des Platoniciens[10]).

1) Arist., *De an.*, A, 2, 403b, 28-29 : φασὶ γαρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. Et ces quelques-uns (ἔνιοι), c'est presque tout le monde, comme on le voit par la suite.

2) Id., *Ibid.*, A, 2, 405a, 19-21.

3) Id., *Ibid.*, A, 2, 404a, 16-19.

4) Id., *Ibid.*, A, 2, 405a, 25-29.

5) Id., *Ibid.*, A, 2, 403b, 31 et sqq.

6) Id., *Ibid.*, A, 2, 404a, 25-26; 405a, 13-19.

7) Id., *Ibid.*, A, 2, 404a, 20-25; 404b, 16-30; 3, 406b, 26 et sqq.

8) Id., *Ibid.*, A, 2, 403b, 29-31 : Οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι.

9) Id., *Ibid.*, A, 2, 403b, 31 et sqq.; *Ibid.*, A, 2, 405a, 7-13 : κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως...

10) Id., *Ibid.*, A, 2, 404a, 20-25 : ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν...; *Ibid.*, I, 2, 404b, 16-30.

Or, ces deux conceptions sont l'une et l'autre entachées d'erreur.

Il y a quatre espèces de mouvements : la translation, l'altération, la diminution et l'accroissement ; et c'est dans l'espace que tous ces mouvements s'accomplissent. Si donc le propre de l'âme consiste à se mouvoir de l'un quelconque d'entre eux, il faut aussi qu'elle soit dans l'espace ; il faut qu'elle y soit par elle-même, non par accident : ce qui semble tout à fait contraire aux données de l'expérience intime. L'âme n'est pas dans l'espace à la manière d'un corps ; elle n'y est pas en vertu de son essence : elle ne s'y trouve que grâce à l'organisme dont elle a pris possession, comme « la blancheur ou la dimension de trois coudées »[1]). En outre, supposé que le propre de l'âme soit de se mouvoir, quel est son mouvement ? Si elle va vers le haut, c'est du feu ; si elle va vers le bas, c'est de la terre ; si elle oscille entre ces deux extrêmes, c'est de l'air ou de l'eau : dans tous les cas, l'âme est un corps[2]). Et cette thèse, que l'on trouve dans tous les systèmes mécanistes, a fait son temps : elle est devenue de plus en plus insoutenable, au fur et à mesure que la psychologie a gagné en précision. La pensée proprement dite, la pensée telle qu'elle sort du νοῦς, n'a pas seulement l'unité de la grandeur : elle n'est pas seulement continue ; elle est plutôt « indivisible ». Comment pourrait-elle n'être que la modalité d'un corps[3]) ? On observe quelque chose d'approchant dans les formes inférieures de l'activité mentale. L'imagination, le souvenir et même la sensation enveloppent un élément *sui generis* qui ne ressemble ni aux phénomènes du feu ni à ceux de l'air : il s'y trouve toujours quelque trace de perception. Et la perception ne peut dériver de l'étendue ; car on n'en fait ni des moitiés ni des quarts : elle est tout entière ou

1) Arist., *De an.*, A, 3, 406a, 12-22.
2) Id., *Ibid.*, A, 3, 406a, 27-30.
3) Id., *Ibid.*, A, 3, 407a, 2-10.

n'est pas du tout [1]). De plus, les modes de l'âme ne demeurent pas à l'état d'éparpillement, comme les grains de poussière dont parlait Pythagore ; ils se ramènent à l'unité d'un même principe. A chaque instant, je subis ou produis une foule de phénomènes qui forment la trame de ma vie intérieure : je vois, je touche, je sens et j'entends ; j'imagine et me souviens ; je pense, je raisonne, je veux et me meus moi-même. Et tous ces phénomènes, je les englobe dans une même vue qui les pénètre plus ou moins de sa clarté. Comment cette synthèse se produit-elle, si l'âme n'est qu'une coordination d'atomes ? Comment puis-je percevoir le multiple, si je ne suis pas un [2]) ? La théorie mécaniste n'explique donc ni les états psychologiques, ni l'unité du sujet qui les saisit et les compare. Et cette critique de fond n'est pas la seule que l'on puisse lui opposer. Si l'âme se compose d'atomes, il n'y a plus de démarcation possible entre l'être brut et l'être animé : tout sent et tout pense ; tout vit et au même degré : ce qui contredit la plus universelle et la plus constante des apparences [3]). Si l'âme se compose d'atomes, elle est toujours déterminée ; elle ne se détermine jamais elle-même ; il ne reste plus de place pour la liberté dans le monde : ce qui renverse la condition et le principe de la moralité [4]).

Telles sont les principales difficultés de la théorie d'après laquelle l'âme est un être en mouvement : elle conduit tout droit au matérialisme ; et le matérialisme ne se défend pas.

On se heurte à des obstacles analogues, lorsqu'on soutient, avec Platon, que l'âme « se meut elle-même ». Car, si l'âme se meut au sens précis du mot, c'est donc qu'elle est en mouvement ; et, si elle est en mouvement, il faut du même coup qu'elle soit un corps. De plus, la conception platonicienne soulève des objections qui lui sont propres et

1) Arist., *De gen. et corr.*, B, 6, 334a, 9-15.
2) Id., *De an.*, A, 5, 409b, 26 et sqq.; *Ibid.*, A, 5, 410b, 10-15.
3) Id., *Ibid.*, A, 5, 410b, 7-10.
4) Id., *Eth. Nic.*, Γ, 5, 1112a, 30-34; *Ibid.*, 6, 1113b, 30 et sqq.

dont on ne voit point la solution. La « pensée » nous apparaît plutôt comme un arrêt que comme un mouvement [1]. Et, supposé qu'elle soit un mouvement, comment expliquer, dans ce cas, l'intellection divine elle-même, cette éternelle intellection qui donne le branle aux sphères et par suite aux astres ? Ou bien l'intelligence « royale » procède par points ; et alors elle n'enveloppera jamais tout son objet, vu que le nombre de points enfermés dans chaque sphère est infini. Ou bien elle procède par parties ; et alors elle connaîtra plusieurs fois la même chose, vu que chaque sphère est un tout fini. Deux conséquences qui sont également inadmissibles. Il n'y a ni succession, ni limite, ni répétition dans le développement de la pensée divine : elle est toujours tout ce qu'elle peut être [2]. Platon, d'ailleurs, veut expliquer par sa définition de l'âme le devenir qui se manifeste dans la nature ; et il n'y réussit pas. « L'âme, dit-il, se meut elle-même, et par le mouvement qu'elle s'imprime elle meut les corps avec lesquels elle est entrelacée. » Mais, si l'âme se meut elle-même, elle peut aussi ne pas se mouvoir. Si elle peut ne pas se mouvoir, l'impulsion qu'elle produit au dehors peut aussi ne pas être, et dans ce cas, le mouvement cosmique n'a plus rien de nécessaire [3] ; il n'est que contingent : ce qui est impossible. Impossible aussi que l'âme qui préside aux révolutions célestes ne soit pas heureuse. Platon avoue lui-même que, si elle est au-dessus du plaisir, elle n'est point au-dessus du bonheur. Or il n'y a rien de pareil, si elle est condamnée à tirer d'elle-même l'effort voulu pour imprimer aux sphères le mouvement vertigineux qui les entraîne autour de leur centre commun. Sa vie, dans de telles conditions, devient une fatigue qui n'a pas de remède, une douleur qui n'a ni trêve ni soulagement, un tourment éternel : sa destinée

1) Arist., *De an.*, A, 3, 407a, 32-33 : ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.
2) Id., *Ibid.*, A, 3, 407a, 10-18 ; *Ibid.*, A, 3, 407a, 3-6.
3) Id., *Ibid.*, A, 3, 407b, 5-9.

n'est plus celle d'un Dieu ; c'est celle d'un autre ixion [1]).

* * *

Il faut donc renoncer aux définitions de l'âme que l'on a données jusqu'ici. Les anciens, dans leurs recherches psychologiques, ont adopté comme point de départ l'idée de mouvement ; et ils ont eu raison. Mais ils se sont arrêtés trop tôt : ils n'ont pas poussé leurs analyses assez loin pour arriver jusqu'à la vérité. Après eux, la question est à reprendre, et voici comment on peut l'approfondir.

Il y a des substances qui ne sont que mues ; mais il en est d'autres qui se meuvent elles-mêmes : tels sont les êtres intelligents et les êtres sensibles ; tels sont aussi ceux dont l'activité se borne à la nutrition. Car se nourrir, c'est produire une action qui commence au dedans et s'y termine : se nourrir, c'est encore se mouvoir soi-même. En d'autres termes, il y a des êtres bruts et des êtres vivants [2]). Et ces derniers ne s'expliquent pas d'une manière purement mécaniste : ils supposent une énergie spéciale, ils contiennent un principe hyperphysique. Que ni la pensée, ni l'imagination, ni le souvenir, ni même la sensation ne puissent trouver dans le corps leur raison d'être, c'est ce que l'on vient de voir précédemment ; et l'on peut montrer qu'il en va de même pour le phénomène de la nutrition. Les plantes, en effet, ne croissent pas au hasard et à l'indéfini, comme un tas de pierres ; elles acquièrent un volume et une figure qui sont toujours les mêmes pour chaque espèce : elles se développent d'après un plan déterminé. Or il est illogique d'affirmer que des parties corporelles, dont chacune agit pour son

1) Arist., *De an.*, A, 3, 407a, 34 et sqq.; *De coel.*, B, 1, 284a, 28-35. — La plupart des raisonnements qu'Aristote oppose à la conception Platonicienne n'ont de valeur que si l'on prend le terme de mouvement dans son *sens mécanique*. Mais il est très sûr que Platon ne le prenait pas ainsi. Quand il affirmait que l'âme « se meut elle-même », il voulait simplement dire qu'elle peut se déterminer de son chef. Mouvement, dans ce cas, signifiait passage de la puissance à l'acte ou changement. La critique d'Aristote est donc quelque peu tendancieuse.

2) Arist., *De an.*, B, 1, 412b, 15-17; *Ibid.*, 2, 413a, 20-31; *Ibid.*, 1, 412a, 13-15 : Τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ'οὐκ ἔχεί...

propre compte, suffisent à cette savante et progressive coordination : autant vaudrait dire qu'une maison peut se bâtir toute seule. Il faut qu'une force distincte et unique s'empare des éléments ambiants, se les assimile et leur impose sa loi [1]).

Ce principe hyperphysique, qui façonne la matière du dedans, qui s'élève parfois jusqu'à la sensation et même jusqu'à la pensée : voilà ce qu'il faut appeler du nom d'âme [2]).

Mais c'est là une définition qui veut être serrée de plus près.

Bien qu'hyperphysique et par là même incorporelle, l'âme n'est pas unie à son organisme d'une manière purement extérieure : elle n'y est ni « comme le pilote dans son navire », ni comme l'eau dans les pores d'une éponge; car, si telle était l'union du physique et du mental, l'âme serait coétendue à son corps ou du moins à quelques-unes de ses parties; et, pour avoir cette coextension, il faudrait qu'elle fût elle-même un corps [3]) : la théorie de Platon devient matérialiste à force de spiritualisme. De plus, si l'âme s'appliquait simplement du dehors à son organisme, si elle s'y adaptait à la façon d'un levier, rien n'empêcherait qu'elle y rentrât après en être sortie ; et l'on pourrait voir des morts s'échapper tout vivants de leurs tombeaux [4]).

1) Arist., *De an.*, B, 4, 416a, 6-18 : πρὸς δὲ τούτοις τί τὸ συνέχον εἰς τἀναντία φερόμενα τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν; διασπασθήσεται γάρ, εἰ μή τι ἔσται τὸ κωλῦον · εἰ δ'ἔσται, τοῦτ' ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ τρέφεσθαι. Δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι · καὶ γὰρ αὐτὸ φαίνεται μόνον τῶν σωμάτων ἢ τῶν στοιχείων τρεφόμενον καὶ αὐξόμενον. Διὸ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ὑπολάβοι τις ἂν τοῦτο εἶναι τὸ ἐργαζόμενον. Τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή. ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστόν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως · ταῦτα δὲ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' οὐ πυρός, καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης. — Id., *Ibid.*, B, 2, 418a, 25-31.

2) Id., *Ibid.*, A, 1, 402a, 6-7 : ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων; *Ibid.*, B, 4, 415b, 8 : ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.

3) Id., *Ibid.*, A, 3, 406a, 12-22.

4) Id., *Ibid.*, A, 3, 406b, 3-5 : εἰ δὲ τοῦτ' ἐνδέχεται, καὶ ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν ἐνδέχοιτ' ἄν · τούτῳ δ'ἕποιτ' ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζῴων.

Il faut donc qu'entre l'âme et le corps il existe quelque chose de plus intime qu'une simple adaptation et même qu'une sorte de compénétration : il faut que l'âme et le corps soient plus que contigus, et c'est ce que démontrent les faits. Il n'y a pas un mouvement du corps qui ne s'achève dans l'âme, sous forme de nutrition, de sensation, de souvenir ou d'imagination. Inversement, il n'y a pas un mode de l'âme qui ne s'achève de quelque manière dans le corps lui-même, si l'on excepte la pensée proprement dite : « le courage, la douceur, la crainte, la pitié, la joie, l'amour et la haine » sont autant d'états qui participent à la fois du physique et du mental. Le corps, aussi longtemps qu'il est animé, n'a pas d'affection qui lui soit propre ; et l'âme, aussi longtemps que l'on ne s'élève pas jusqu'au νοῦς, n'en a pas non plus [1]).C'est donc qu'ils font un seul et même être à deux aspects divers, c'est qu'ils constituent une seule et même substance : tels modes, tel sujet [2]).

Si l'âme et le corps ne font qu'une seule et même substance (οὐσία), il est de rigueur logique que l'une soit forme et l'autre matière. Or c'est au corps que revient le rôle de matière ; car l'étendue, par elle-même, n'existe qu'à l'état de puissance ; la matière ne devient ceci ou cela qu'autant qu'il s'y déploie une force qui l'actualise : elle ne devient ceci ou cela qu'autant qu'elle est informée. Et, si le corps joue dans l'être vivant le rôle de matière, il faut par là même que l'âme y joue le rôle de forme [3]). C'est d'ailleurs

1) **Arist.**, ***De an.***, **A, 1, 403a, 16-25**: ἔοικε δὲ καὶ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν · ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.... — ***De sens.***, **1, 436a, 6-10; 436b, 1-4; *De mem.*, 2, 453a, 14-23.**

2) **Id.**, ***De an.***, **A, 1, 403a, 3-16**. ... εἰ μὲν οὖν ἐστί τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι · εἰ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή, ἀλλὰ καθάπερ τῷ εὐθεῖ, ᾗ εὐθύ, πολλὰ συμβαίνει, οἷον ἅπτεσθαι τῆς χαλκῆς σφαίρας κατὰ στιγμήν, οὐ μέντοι γ' ἅψεται οὕτω χωρισθὲν τὸ εὐθύ · ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινος ἐστιν.

3) **Id.**, ***De an.***, **B, 1, 412a, 16-19** : ἐπεὶ δ' ἐστὶ σῶμα καὶ τοιονδὶ τοῦτο, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ τὸ ἂν εἴη σῶμα ψυχή · οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.

ce qui s'établit directement. - L'âme est primordialement ce par quoi nous vivons, sentons et pensons -[1]) : l'âme est le principe de tous nos modes d'énergie; et, par suite, c'est bien elle, c'est elle seule, qui mérite le nom de forme[2]).

Dire que l'âme est la forme du corps, c'est affirmer du même coup qu'elle en est l'acte (ἐντελέχεια). - Mais ce terme s'entend de deux manières : ou comme la science, ou comme la contemplation. Et c'est dans le premier sens, évidemment, qu'il se prend ici; car, au cours de l'existence de l'âme, il y a du sommeil et de la veille ; et la veille est analogue à la contemplation, le sommeil au fait de posséder la science et de ne pas la penser -[3]). - L'âme est donc l'acte primitif du corps -[4]). Et, par là même, on peut dire d'une certaine façon qu'elle n'est ni totalement réalisée ni totalement réalisable. Elle renferme un fond de puissance ; elle contient un principe de devenir, en vertu duquel elle tend sans cesse vers l'acte pur sans jamais l'atteindre : elle est susceptible de développement et ne s'achève jamais.

Mais il faut préciser encore la notion que l'on vient de formuler.

La plupart des philosophes - se bornent à chercher ce que c'est que l'âme ; quant à la nature du corps qui doit la recevoir, ils ne la déterminent nullement; ils procèdent comme si, d'après les mythes pythagoriciens, n'importe quelle âme pouvait revêtir n'importe quel corps -[5]) : - ils parlent à peu près comme celui qui dirait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes -[6]). Ce langage est d'une imprécision qui ne s'accorde pas avec la réalité. L'âme et le corps - ont entre eux une communication

1) Arist., *De an.*, B, 2, 414a, 12-13 : ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.

2) Id., *Ibid.*, B, 2, 414a, 13-19 : ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη, καὶ τὸ ὑποκείμενον....

3) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 21 et sqq.

4) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 27-28 : διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος...

5) Id., *Ibid.*, A, 3, 407b, 20-24 ; *Ibid.*, 407b, 15-17.

6) Id., *Ibid.*, A, 3, 407b, 24-26.

intime : l'un est agent et l'autre patient ; l'un est moteur et l'autre mû. Et ces rapports mutuels ne s'établissent pas au hasard »[1]). Il importe donc de définir de quelle espèce de corps l'âme est « l'acte primitif »; et voici comment on peut le faire.

Par là même que l'âme est « l'acte premier d'un corps », elle n'existe jamais dans les êtres artificiels ; car ces êtres, considérés comme tels, n'ont qu'une détermination de surface, ils ne possèdent qu'une forme accidentelle ou dérivée[2]). L'âme est donc « l'acte primitif d'un corps naturel »[3]). De plus, l'acte de chaque chose ne peut se produire que dans une matière appropriée ; l'acte de chaque chose ne peut sortir que de ce qui est déjà cette chose en puissance[4]). Et, si telle est la loi du devenir, l'âme ne se produit pas dans un corps naturel quelconque : il faut que ce corps possède déjà la vie de quelque manière, comme la semence ou le fruit[5]). L'âme est l'acte primitif « d'un corps naturel qui a la vie en puissance[6]). D'autre part, « un tel corps est celui qui est organisé. Les parties des plantes, elles-mêmes, sont des organes, mais tout à fait simples; par exemple, la feuille est l'abri du péricarpe, et le péricarpe celui du fruit ; quant aux racines, elles sont analogues à la bouche; car les unes, comme l'autre, absorbent la nourriture »[7]). Ainsi, l'âme est l'acte premier d'un corps naturel, capable de vivre et organisé[8]). Et cette définition peut elle-même se simplifier ; comme tout corps organisé est à la fois naturel

1) **Arist.**, *De an.*, A, 3, 407b, 17-19.

2) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 11-13.

3) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 27-28 : διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ; *Ibid.*, 19-20.

4) Id., *Ibid.*, B, 2, 414a, 25-27 : ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καί τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι.

5) Id., *Ibid.*, B, 1, 412b, 25-27 : ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον · τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα.

6) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 27-28 : Διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος ; *Ibid.*, 20-21.

7) Id., *Ibid.*, B, 1, 412a, 28 et sqq.

8) Id., *Ibid.*, B, 1, 412b, 4-6 ; εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

et vivant, on peut la ramener à la formule suivante: L'âme est l'acte premier d'un corps organisé.

* * *

De cette définition découlent plusieurs conséquences qu'il convient d'indiquer.

Tout d'abord, si telle est la nature de l'âme, s'il faut la considérer comme la forme du corps, elle ne s'en sépare pas autrement que la rondeur du rond, l'empreinte de la cire [1]), ou la vue de l'œil lui-même [2]) : elle s'en sépare logiquement, non physiquement. L'âme n'existe pas avant le corps, elle n'existe pas après lui non plus comme le pensait Platon. Elle ne dure qu'autant que le corps : elle lui est essentiellement contemporaine [3]). Par suite, s'il se trouve dans l'âme un principe supérieur qui ait de quoi subsister par lui-même, si l'intellectif est immortel, il faut qu'il vienne du dehors et comme « par la porte » [4]); il s'y ajoute de quelque manière et n'en sort pas [5]).

En outre, on peut dire en un sens que la psychologie est un chapitre de la physique. Le physicien, en effet, ne s'occupe pas seulement de la matière des corps ; il considère aussi leur forme : elle est même l'objet principal de ses recherches, car son but est d'aboutir à des définitions, et c'est par leur forme que les choses se définissent. Et s'il en est ainsi, c'est de la physique que relève l'étude de l'âme, de ses facultés et de ses modes. Mais on peut dire en un autre sens que l'âme se rattache à une science plus élevée. La psychologie, en tant qu'elle porte sur l'intellect actif, est du ressort de « la philosophie première » [6]).

1) Arist., *De an.*, B, 1, 412b, 6-9.

2) Id., *Ibid.*, B, 1, 412b, 18-25 ; *Ibid.*, 26-27 ; *Ibid.*, 413a, 1-5 : ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον ; *Ibid.*, B, 2, 414a, 19-22.

3) Id., *Met.*, A, 3, 1 70a, 21-27.

4) Id., *De gen. an.*, II, 3, 736b, 27-28 : λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

5) Id., *De an.*, B, 2, 413b, 24-26 : περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι....

6) Id., *Ibid.*, A, 1, 403a, 25-28 ; *Ibid.*, 403b, 7-12 ; *Phys.*, B, 1, 1[illegible] et sqq.

La définition de l'âme permet aussi de délimiter le domaine qui revient à la vie dans la nature. Il est vrai d'une certaine manière que tout est animé. Il existe au fond des choses un désir intelligent et éternel d'où résulte primordialement tout ce qui devient : le monde considéré dans son ensemble est un immense animal. Mais si la nature concourt, comme cause efficiente, à la production de tous les êtres, elle ne leur communique pas à tous quelque chose de ce qui la rend elle-même vivante : la pierre et le métal n'ont rien d'animé. Et l'on peut soutenir, en se plaçant à cet autre point de vue, que la vie a sa zone à elle dans la réalité. Métaphysiquement, tout vit ; empiriquement, la vie commence, dans la hiérarchie des êtres, avec les individualités qui peuvent se mouvoir elles-mêmes.

II.

Bien qu'une en son fond, l'âme n'est pas entièrement uniforme : elle s'épanouit en facultés de nature diverse. Et ce fait, les anciens l'ont observé d'assez bonne heure ; mais la description qu'ils en ont laissée, n'a pas la rigueur voulue. Ils ont d'abord divisé l'âme en deux parties très distinctes et souvent opposées, dont la première serait « rationnelle » et la seconde « irrationnelle » [1]). Puis, Platon est venu à son tour subdiviser la partie irrationnelle en deux autres, qui sont l'amour du bien et l'amour du plaisir [2]).

Or, même conduite à ce point, la classification des facultés de l'âme demeure encore très imparfaite ; il est permis

1) Arist., *De an.*, Γ, 9, 432a, 26 : ... Οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. Aristote semble viser ici l'opinion courante, d'après laquelle il faut distinguer dans l'âme la raison et les sens et qui était « devenue un lieu commun dans la philosophie grecque depuis Parménide et Héraclite » [v. sur ce point *Traité de l'âme*, par C. Rodier, t. II, p. 529, 432a, 26. Leroux, Paris, 1900].

2) Id., *Ibid.*, 432a, 24-26 : Τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται (τὰ μόρια τῆς ψυχῆς), καὶ οὐ μόνον ἅ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν. Evidemment, c'est de Platon qu'il s'agit dans ce passage. V. *Phoedr.*, VIII, XIV, 15 ; *Ibid.*, XXXIV, 36 ; *Tim.*, VII, XXXI, 67, éd. Tauchn., Leipzig, 1871.

tout au plus de s'en servir, lorsque le sujet dont on parle ne demande pas une plus grande exactitude [1]). Considérée de près, elle ne s'accorde pas avec la réalité. D'abord, elle établit entre le rationnel et l'irrationnel une ligne de démarcation beaucoup trop radicale. Il y a du rationnel dans le principe qui nous fait aimer le bien. Il y en a même dans le principe qui nous fait aimer le plaisir, car l'un et l'autre sont capables, bien qu'à des degrés divers, de se soumettre aux ordres de la raison. Et comment le seraient-ils, s'ils ne les entendaient d'une certaine manière, s'ils ne se trouvaient eux-mêmes pénétrés de quelque lueur de raison [2]) ? Il est bien difficile aussi de soutenir que la sensibilité elle-même ne participe point à cette faculté supérieure et n'en est pas comme surélevée du dedans [3]).Si l'on peut dire que la sensibilité se trouve chez tous les animaux, il n'en reste pas moins vrai qu'elle juge de la différence des qualités sensibles et qu'à ce titre, elle est comme une première ébauche de la raison [4]). Les facultés de l'âme ne se juxtaposent pas comme des lames de fer ; elles se compénètrent les unes les autres ; et c'est là une chose que Platon n'a pas vue avec assez de précision. En outre, il a le tort de considérer comme primitives des différences qui ne sont que dérivées. Par exemple, l'amour du bien et l'amour du plaisir dépendent l'un et l'autre du désir : ils en

1) C'est ce que fait Aristote lui-même. V. *Eth. Nic.*, A, 13, 1102a, 25-28 : λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. Οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. *Ibid.*, Z, 2, 1139a, 3-5 ; *Eth. mag.*, A, 1, 1182a, 23-26.

2) Arist., *Eth. Nic.*, A, 13, 1102b, 16 et sqq. : ... τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν, etc. C'est le même fait qu'implique d'ailleurs la théorie de Platon, comme on le peut voir par les textes cités plus haut. Les deux coursiers sont capables l'un et l'autre, bien qu'à des degrés divers, de se plier aux ordres du cocher.

3) Id., *De an.*, Γ, 9, 432a, 30-31 : καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως.

4) *Them.*, *Paraphr.* ..., 215, 12, éd. L. Spengel, Berlin, 1866 : καθὸ μὲν γὰρ κρίνει τὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διαφορὰς καὶ ἀφορμὴ καὶ ἐπιβάθρα γίνεται τῷ λόγῳ, κατὰ τοῦτο ἂν δόξειε νοῦ κοινωνεῖν · καθὸ δέ ἐστιν οὐδὲν ἔλαττον ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ταύτῃ δὲ αὖ πάλιν ἄλογον ἂν νομισθείη.

sont deux espèces. Et le désir, à son tour, suivant qu'il est brut ou réfléchi, se rattache soit à la sensation soit à l'intellection [1]). De plus, et par le fait que Platon s'arrête à des distinctions de surface, sa classification n'a pas de limite précise. Si l'amour du bien suppose une faculté et l'amour du plaisir une autre, il en va de même *a fortiori* pour la nutrition, pour la sensation, pour la locomotion et pour l'intellection ; il en va de même aussi pour le désir brut, pour le volontaire, le libre, le plaisir et la douleur, la joie et la tristesse ; car ces choses diffèrent entre elles autant ou plus que le goût du bien et celui du plaisir [2]). On ne s'arrête plus, et l'on peut dire d'une certaine manière que le nombre des facultés s'élève à l'infini [3]).

* * *

Platon n'a donc pas résolu le problème dont il s'agit ; et son insuccès vient sans doute du point de vue auquel il s'est placé pour le résoudre. Il semble n'avoir étudié l'âme que dans l'homme. Le vrai procédé, c'est de la considérer telle qu'elle se manifeste dans l'ensemble des êtres vivants : car alors on trouve des divisions toutes faites ; et ces divisions ne présentent plus rien d'artificiel, vu que, étant l'œuvre même de la nature, elles ne peuvent qu'être conformes à ses lois.

Si l'on suit cet autre procédé, l'on observe d'abord une sorte de gradation d'êtres animés où la vie revêt quatre modes principaux : la nutrition, la sensation, la locomotion et l'intellection [4]). Puis, lorsque l'on compare ces modes entre eux, on constate qu'ils ne se ramènent pas totalement

1) Arist., *De an.*, Γ, 9, 432b, 5-7.

2) Id., *Ibid.*, Γ, 9, 432a, 26-31 ; 432b, 1-4.

3) Id., *Ibid.*, Γ, 9, 432a, 24 : Τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται; *Ibid.*, Γ, 10, 433b, 1-4.

4) Id., *Ibid.*, B, 2, 413a, 20-26 : λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. Πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσιν τε καὶ αὔξησιν.

les uns aux autres : la sensation se distingue essentiellement de la nutrition, la locomotion des deux phénomènes précédents, et l'intellection de tout le reste[1]). Enfin, lorsque l'on compare ces modes aux autres, on voit qu'ils en sont comme la source. De la sensation découlent à la fois le plaisir, la douleur et le désir spontané[2]); à l'intellection se rattachent le désir réfléchi, le volontaire et le libre[3]). Quant à la locomotion, il est vrai qu'elle dérive indirectement de la connaissance et directement du désir[4]) ; et, par suite, on ne peut pas dire absolument qu'elle soit primitive. Mais elle l'est encore d'une certaine façon. Le désir ne meut pas par lui-même ; il meut par l'intermédiaire d'un organe central d'où le mouvement se propage dans les différentes parties du corps[5]). Or l'ébranlement de cet organe qui débute à la limite du conscient et de l'inconscient, est assez original pour qu'on puisse le regarder comme un autre point de depart.

La vie, telle qu'elle se développe dans la nature, présente donc bien quatre phénomènes dominants, quatre phénomènes autour desquels tous les autres viennent se grouper comme autour de leurs centres. Et par conséquent, l'âme a quatre facultés, et pas plus : la nutritivité, la sensibilité, l'intelligence et la puissance motrice[6]). Cependant Aristote, un peu plus loin, sent le besoin d'augmenter cette liste ; il y ajoute l'appétivité[7]). Mais cette addition n'est pas conforme à son principe. De plus, il tombe, en la faisant, sous le coup des critiques qu'il a lui-même adressées

1) Arist., *De an.*, B, 3, 415a, 1-13.

2) Id., *Ibid.*, B, 3, 414b, 4 : ᾧ δ'αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς τε ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία ; *De somn.*, 1, 454b, 29-31.

3) Id., *Ibid.*, Γ, 10. 433a, 23 : ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις · ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται ; *Eth. Nic.*, Γ, 1-7, 1109b-1114b.

4) Id., *De an.*, A, 3, 406b, 24-25 : ὅλως δ'οὐκ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως ; *Ibid.*, Γ, 10, 433a, 21-23.

5) Id., *Ibid.*, Γ, 10, 433b, 19-27.

6) Id., *Ibid.*, B, 2, 413b, 11-17 : ...Τούτοις ὥρισται (ἡ ψυχή), θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.

7) Id., *De an.*, B, 3, 414a, 31-32 : δυνάμεις δ'εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν.

à son maître: on peut lui reprocher que sa division n'a plus de terme.

* * *

Du moment qu'il y a plusieurs facultés, il faut savoir aussi de quelle manière elles se distinguent les unes des autres; et c'est un des problèmes les plus difficiles que l'on puisse se poser [1]). Si les facultés de l'âme se distinguent réellement, comment se ramènent-elles à l'unité d'une même forme ? Et si elles s'identifient entre elles, comment conservent-elles la diversité de leurs fonctions ?

Il est possible que la question comporte plus d'une réponse ; il est possible aussi qu'il existe un mode de distinction auquel on n'ait pas pensé jusqu'ici. « Il semble bien que l'intellect soit une autre espèce d'âme et qu'il puisse être séparé, comme l'éternel du périssable » [2]). Mais il en va différemment des facultés inférieures : impossible d'admettre, comme quelques-uns, qu'elles se distinguent réellement les unes des autres [3]). La sensation se prolonge dans l'imagination qui n'en est que la suite naturelle; et l'imagination, de son côté, participe d'une certaine manière à l'intellection, puisque c'est dans les images elles-mêmes que nous découvrons les idées [4]). L'amour du bien et le goût du plaisir sont deux variantes d'un seul et même phénomène, qui est le désir ; et le désir lui-même ne se cantonne pas dans « la partie irrationnelle » ; il s'imprègne de raison : ce qui fait qu'il devient tour à tour souhait, délibération ou choix [5]). Le plaisir n'est pas un mode à part ; ce n'est qu'un épiphénomène. Il s'ajoute à l'acte « comme à la jeunesse sa fleur » : il en est l'achèvement [6]).

1) Arist., *De an.*, A, 1, 402b, 10-11.
2) Id., *Ibid.*, B, 2, 413b, 24-27.
3) Id., *Ibid.*, B, 2, 413b, 27-29 : τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν.
4) Id., *Ibid.*, Γ, 9, 432a, 31 et sqq.; *Ibid.*, Γ, 3, 429a, 1-2 : ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ'ἐνέργειαν γιγνομένη ; *Ibid.*, Γ, 7, 431b, 2 : τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.
5) Id., *Ibid.*, B, 3, 414b, 1.
6) Id., *Eth. Nic.*, K, 4, 1174b, 23 : Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.

C'est là, d'ailleurs, un point sur lequel les platoniciens n'élèvent aucune contestation.

Toutes les facultés de l'âme se mêlent donc, se compénètrent, et si intimement qu'aucune d'elles ne peut exercer sa fonction sans le concours des autres. Or si telle est leur connexion, si elles sont synergiques à ce point, il ne faut plus parler à leur sujet de division spatiale, ni de séparation; ce sont des aspects divers d'une seule et même réalité : il n'existe entre elles qu'une distinction logique [1]). Cette solution, il est vrai, n'a peut-être pas toute la clarté désirable : il y reste un fond d'obscurité ; mais rien de plus humain. Les puissances de l'âme ne nous apparaissent que dans leurs actes : en elles-mêmes, elles demeurent inaccessibles aux prises de l'intuition : elles tiennent de l'inconnaissable [2]).

III.

Quoi qu'il en soit de la nature de leurs rapports mutuels, les facultés de l'âme se réalisent dans les êtres vivants de manière à former une sorte de hiérarchie, où le supérieur enveloppe toujours l'inférieur [3]). Les plantes ne possèdent que la nutritivité ; les animaux joignent à la nutritivité le pouvoir de sentir. Et ce pouvoir lui-même présente deux degrés : tantôt il se borne au tact, tantôt il s'élève jusqu'à la locomotion. Enfin, chez l'homme, toutes ces facultés se couronnent d'une énergie à part, qui est l'intelligence [4]).

Cette hiérarchie des êtres vivants se fonde sur trois lois principales dont la première est celle de finalité.

Tous les êtres vivants ont besoin de se nourrir ; c'est la

1) Arist., *De an.*, B, 2, 413b, 29 : τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν.

2) Peut-être aussi la solution d'Aristote n'est-elle pas définitive. Entre la distinction *locale* attribuée assez gratuitement à Platon et la distinction *logique*, il y a la distinction *réelle* : c'est ce qu'a vu saint Thomas. Toutefois, le saint Docteur a plutôt indiqué ce moyen terme qu'il ne l'a formulé : on ne trouve pas dans ses œuvres le mot *realis*, quand il s'agit de la distinction des facultés de l'âme. Et peut-être sa réserve tient-elle à ce sentiment de l'inexplicable, qu'ont tous les grands génies.

3) Id., *Ibid.*, B, 2, 413b, 32-34 ; *Ibid.*, B. 3, 414b, 28 et sqq.

4) Id., B, 2, 413a, 25-33 ; *Ibid.*, B, 2, 413b, 1-10.

condition de leur développement ; et il n'en est aucun qui ne possède la nutritivité [1]). Tous les animaux ont besoin d'un organe à l'aide duquel ils puissent choisir leurs aliments : autrement ils n'arriveraient point à conserver l'existence. Et cet organe leur est donné : c'est le goût qui a pour base le tact [2]). Tous les animaux qui se meuvent sont obligés de chercher leur pâture ; car ils ne la trouvent pas sur place, comme ceux qui sont immobiles. Or comment pourraient-ils la découvrir, s'ils n'avaient des organes qui fussent capables de les renseigner à distance, si leur sensibilité se bornait au tact et au goût ? Aussi possèdent-ils en plus l'odorat, l'ouïe et la vue [3]). L'homme également possède tous ces sens ; et c'est une marque de finalité plus accusée encore que les précédentes. Ces sens, en effet, ne sont pas seulement nécessaires à notre conservation, ils le sont aussi au développement de notre intelligence. Que deviendrait la science, si l'âme n'avait pas de fenêtres ouvertes sur le dehors et corrélatives aux différents aspects de la réalité ? A quoi se réduirait notre savoir sans les informations qui nous arrivent par nos organes [4]) ?

La seconde loi qui préside au développement de la vie, est celle de la continuité. « Le passage des êtres inanimés aux êtres vivants est si insensible, que sa continuité empêche de voir où se trouve leur limite commune et duquel des deux relèvent les intermédiaires. Au règne inanimé succède immédiatement le règne des plantes. Or les plantes, comparées entre elles, semblent déjà présenter différents degrés de vie ; de plus, mises en face des êtres inorganiques, elles paraissent animées de quelque manière ; mais, mises en face des animaux, elles paraissent au contraire dépourvues de vie. Le passage des plantes aux animaux est également continu. On peut se demander, à propos de cer-

1) Arist., *De an.*, Γ, 12, 434a, 22-30.
2) Id., *Ibid.*, Γ, 12, 434b, 11-24 ; *De sens.*, 1, 436b, 12-18.
3) Id., *De an.*, Γ, 12, 434a, 30 et sqq.; *De sens.*, 1, 436b, 18-22.
4) Id., *De sens.*, 1, 437a, 1-17; *De an.*, Γ, 12, 434b, 3-8; *Ibid.*, Γ, 13, 435b, 19-25.

tains types marins, si ce sont des animaux ou des plantes ; car ils sont tellement adhérents au sol que, si on les en arrache, nombre d'entre eux périssent. Les pinnes, par exemple, sont adhérentes ; et les solens, une fois détachés, ne peuvent pas vivre. En général, les crustacés, quand on les compare aux animaux qui se meuvent d'un endroit à un autre, ont l'apparence de la plante »[1]). On remarque le même genre de gradation, lorsqu'on examine les différents modes que revêtent la sensation, la génération et la nutrition. Tout se tient, tout s'apparente dans la nature, et de telle sorte que plus on connaît d'individus, moins on est tenté de faire des classifications [2]).

A la continuité se rattache une autre loi, qui est celle de l'analogie. Quand la nature varie son œuvre, c'est encore dans l'unité d'un même motif qui reparaît toujours [3]). Au système osseux correspondent, chez les poissons et les serpents, les arêtes et les cartilages [4]). Les plumes sont aux oiseaux ce que les poils sont aux animaux terrestres [5]) ; et le bec est aux uns ce que les dents sont aux autres [6]). Les bras de l'homme, les pieds antérieurs des autres animaux, les ailes des oiseaux et les pinces des écrevisses sont autant d'organes qui se répètent sous des formes différentes [7]). Au lieu de main, l'éléphant a une trompe [8]) ; au lieu de poumons, le poisson a reçu des branchies en partage [9]) ; les plantes se servent de leurs racines comme d'une bouche,

1) Arist., *Hist. an.*, Θ, 1, 588b, 4-17.

2) Id., *Ibid.*, Θ, 1, 17 et sqq.; *Part. an.*, Δ, 5, 681a, 12, et sqq. — Voir sur cette question et la suivante : Meyer, *Aristoteles' Thierkunde*, Berlin, 1855.

3) Id., *Part. an.*, A, 4, 644a, 12-23; *Ibid.*, A, 5, 645b, 3-10; *Hist. an.*, A, 1, 486b, 17-21; *Ibid.*, A, 7, 491a, 14-19; *Ibid.*, B, 1, 497b, 9-12.

4) Id., *Part. an.*, B, 8, 633b, 33-36; *Ibid.*, B, 9, 6455a, 16-21; *Ibid.*, B, 6, 652a, 2-6; *Hist. an.*, Γ, 7, 516b, 11-20; *Ibid.*, Γ, 8, 517a, 1-5.

5) Id., *Part. an.*, A, 4, 644a, 21-22; *Ibid.*, Δ, 11, 691a, 15-17; *Hist. an.*, A, 1, 486b, 21-22.

6) Id., *Part. an.*, Δ, 12, 692b, 15-16.

7) Id., *Ibid.*, Δ, 12, 692a, 26 et sqq., 10-13; *Ibid.*, Δ, 11, 691b, 17-19; *Hist. an.*, A, 1, 486b, 19-21.

8) Id., *Part. an.*, Δ, 12, 693b, 16-17.

9) Id., *Ibid.*, A, 5, 645b, 3-8; *Ibid.*, Δ, 1, 676a, 26-28; *Hist. an.*, Θ, 2, 589b, 18-20; *Ibid.*, B, 13, 504b, 27-29

pour prendre leur nourriture [1]). Et le cœur [2]) et le cerveau [3]), et le sang [4]) et la langue [5]) ont leurs équivalents chez les animaux qui ne possèdent pas ces organes. L'embryon tient de l'œuf [6]) ; les animaux supérieurs sont, à leur début, comme les vers d'où sortent les insectes [7]).

Et du dehors la même loi se propage au dedans. En apparence au moins, l'âme de l'enfant diffère assez peu de celle des animaux. L'homme lui-même découvre, dans les formes inférieures de la vie psychologique, d'étranges imitations de ce qui fonde sa supériorité : les bêtes ont aussi leur manière de se montrer vaillantes ; les bêtes aussi ont leur façon à elles de raisonner [8]).

Ainsi le règne vivant se diversifie à l'infini. Et cette diversité n'enferme rien qui soit abandonné au hasard : la finalité est toujours là qui mesure tout, proportionne tout et subordonne le moins bon au meilleur. De plus, cette diversité ne présente rien de brusque ni de totalement inattendu : tout s'y fait par certaines transitions insensibles où le supérieur rappelle l'inférieur, en enrichissant comme d'une note nouvelle le concert immense. L'unité dans une constante variété, l'eurythmie que l'on aime à trouver dans un bel instrument de musique : voilà le trait dominant de l'éternelle et intelligente nature.

Cette théorie d'Aristote est-elle comme une première ébauche de l'évolutionnisme? On serait tenté de le croire, à voir la manière dont il parle de la continuité et de l'analogie. Mais on se détrompe bien vite, quand on regarde aux grandes lignes de sa métaphysique. La cause première,

1) Arist., *De an.*, B, 4, 416a, 3-5; *De juvent.*, 1, 468a, 9-11.
2) Id., *Part. an.*, B, 1, 647a, 30-31; *Ibid.*, Δ, 5, 678a, 35 et sqq.; *Ibid.*, Δ, 5, 681b, 14-17.
3) Id., *Ibid.*, *Part. an.*, B, 7, 652b, 19-25; *Ibid.*, 7, 653a, 10-12; *De somn.*, 3, 457b, 29-31.
4) Id., *Part. an.*, B, 8, 653b, 19-21; *Ibid.*, Γ, 5, 668a, 25-27; *Hist. an.*, A, 3, 489a, 21-23; *De an.*, B, 11, 422b, 19-23; *Ibid.*, B, 11, 423a, 13-15.
5) Id., *Part. an.*, Δ, 5, 678b, 6-10.
6) Id., *Hist. an.*, H, 7, 586a, 19-21; *Gen. an.*, Γ, 9, 758b, 2-5.
7) Id., *Gen. an.*, Γ, 9, 758b, 21-28.
8) Arist., *Hist. an.*, Θ, 1, 588a, 18 et sqq.

étant immuable, enveloppe éternellement la même efficacité, la même force d'expansion au dehors comme au dedans ; par suite, la nature donne toujours tout ce qu'elle peut donner : il n'y a pas de marche en avant. Ce n'est point que les formes ne tendent pas à monter ; par elles-mêmes, elles ne sont pas des types immobiles, comme on l'a dit souvent. Au contraire, elles travaillent toutes à se délivrer en se purifiant de plus en plus, à conquérir quelque nouveau degré de perfection. Et si rien ne s'opposait à l'énergie interne qui les pousse, elles iraient se perdre d'un coup dans l'acte pur ; il n'y aurait plus que la pensée de la pensée. Mais la matière est là qui résiste à leur amour du meilleur ; et cette résistance les arrête toujours au même degré, vu que rien ne change dans le principe auquel le ciel et la terre sont suspendus. Reste donc que la nature réalise à nouveau les formes que la mort a détruites : elle ne fait que réparer ses pertes.

D[r] CLODIUS PIAT

VII.

LE RÉALISME DANS LE ROMAN FRANÇAIS
AU XIX[e] SIÈCLE *).

Je voudrais, dans les pages qui vont suivre, retracer à grands traits la physionomie du mouvement réaliste, tel qu'il s'est développé dans le roman français au XIX[e] siècle.

Tandis que le romantisme règne sur la première moitié du XIX[e] siècle, le réalisme ou le naturalisme — car les deux mots sont presque synonymes aujourd'hui[1]) — domine les cinquante dernières années du siècle qui vient de finir. On le voit apparaître à l'horizon littéraire vers 1840, grandir, briller et remplir tout le ciel, chassant devant lui le romantisme qui décline et s'éteint, puis pâlir à son tour devant le symbolisme qui monte et s'effacer devant la renaissance de l'idéalisme.

Dans le roman, des symptômes du mouvement réaliste se remarquent déjà chez Stendhal (Henri Beyle de son vrai nom), l'auteur de *Rouge et Noir* publié en 1830, et de la *Chartreuse de Parme* qui date de 1839. On en trouve aussi des signes chez Mérimée qui, vers la même époque, ciselait ces bijoux qu'on appelle : *la Chronique du Règne de Charles IX,* écrite en 1829, *le Vase étrusque* (1830), *la Vénus d'Ille* (1837), *Columba* (1840). Mais c'est Balzac, leur génial contemporain qui, le premier, formule

*) Conférences faites à l'Institut supérieur de Philosophie.

1) *Histoire de la langue et de la littérature française*, publiée sous la direction de Petit de Julleville, t. VIII, p. 1.

un des caractères fondamentaux du réalisme dans l'avant-propos de sa *Comédie humaine*, et, le premier aussi, fait largement œuvre de réaliste dans ses romans. Puis viendra Flaubert qui donnera en *Madame Bovary* (1856) le type le plus accompli du roman réaliste français. Ensuite le mouvement se diversifiera chez Daudet, les Goncourt, Zola, Guy de Maupassant. Après eux, l'idée inspiratrice du réalisme ira s'épandant et s'infiltrant partout, mais purifiée des préjugés et des exagérations que les chefs d'école tels que Zola y avaient systématiquement mêlés.

De ce courant qui, pendant cinquante années, a entraîné toute la littérature, quelles sont donc les origines et quel est l'aboutissement? D'où vient-il? Où va-t-il? Quelles contrées traverse-t-il? Quelle faune vit sur ses rives? Quelle végétation prospère sur ses bords? Quelle est la qualité de ses eaux? Sont-elles pures ou troubles, douces ou amères, bienfaisantes ou malsaines? De quels éléments se composent-elles; qu'y découvre-t-on, si l'on prend la peine de les analyser? Et comment n'en prendrait-on pas la peine, alors que des générations s'y sont abreuvées et que des générations s'y abreuvent encore?

Essayons de répondre à ces grosses questions. Tâchons de nous faire une idée exacte des caractères fondamentaux du réalisme français.

* * *

J'ouvre un roman de Balzac, *Eugénie Grandet* par exemple, puisque ce roman offre le double avantage d'être une œuvre morale dans son thème et dans son exécution, en même temps qu'un des chefs-d'œuvre du grand romancier tourangeau.

Les premières pages d'*Eugénie Grandet* sont consacrées à la description d'une petite ville de province, Saumur. Balzac vous mène dans une rue de la ville et vous la fait

parcourir, vous arrêtant à chaque pas pour vous faire observer l'aspect architectural des maisons, le genre de commerce et d'industrie des habitants, leurs habitudes de vie telles qu'elles se manifestent au regard du passant. Puis, il fixe votre attention sur une demeure en particulier et il vous en décrit par le menu la façade : c'est le vieil hôtel de la famille Grandet : « la maison à Grandet, cette maison pâle, froide, silencieuse, située en haut de la ville, et abritée par les ruines des remparts »[1]. Franchissez le seuil. Le romancier va vous faire les honneurs de la principale chambre de la maison :

« Au rez-de-chaussée de la maison, la pièce la plus considérable était une *salle* dont l'entrée se trouvait sous la voûte de la porte cochère...... Cette pièce, dont les deux croisées donnaient sur la rue, était planchéiée ; des panneaux gris, à moulures antiques, la boisaient de haut en bas ; son plafond se composait de poutres apparentes, également peintes en gris, dont les entre-deux étaient remplis de blanc en bourre qui avait jauni. Un vieux cartel de cuivre incrusté d'arabesques en écaille ornait le manteau de la cheminée en pierre blanche, mal sculpté, sur lequel était une glace verdâtre, dont les côtés, coupés en biseau pour en montrer l'épaisseur, reflétaient un filet de lumière le long d'un trumeau gothique en acier damasquiné. Les deux girandoles de cuivre doré qui décoraient chacun des coins de la cheminée étaient à deux fins : en enlevant les roses qui leur servaient de bobèches, et dont la maîtresse branche s'adaptait au piédestal de marbre bleuâtre agencé de vieux cuivre, ce piédestal formait un chandelier pour les petits jours »[2].

J'arrête ici la citation. La description complète prend encore une page. Mais ceci suffit à vous montrer le procédé. Après la ville, la rue, la maison, la salle, ce sera le tour des principaux personnages : le père Grandet dont vous connaîtrez immédiatement toute l'histoire, les habitudes de vie, le caractère, et jusqu'aux moindres particularités physiques; madame Grandet ; puis Eugénie, leur fille unique, et la vieille servante Nanon. Puis les deux

1) *Eugénie Grandet*, édit. Calmann-Lévy, pp. 17-18.
2) *Ibid.*, pp. 19-20.

familles Cruchot et des Grassins qui se disputent la dot d'Eugénie plutôt que sa personne. Puis le neveu de Grandet, subitement tombé de Paris en province, rayon de soleil dans la vie terne de la jeune fille, trouble-fête des autres prétendants. Ce neveu est un élégant et, pour vous donner une idée de son élégance, le romancier n'épargnera pas les détails ; tout le contenu de sa malle y passe :

« Charles emporta donc le plus joli costume de chasse, le plus joli fusil, le plus joli couteau, la plus jolie gaine de Paris. Il emporta sa collection de gilets les plus ingénieux : il y en avait de gris, de blancs, de noirs, de couleur scarabée, à reflets d'or, de pailletés, de chinés, de doubles, à châle ou droits de col, à col renversé, de boutonnés jusqu'en haut, à boutons d'or... » [1])

Remarquez spécialement les détails physiologiques dont il émaille ses descriptions. Notez l'affectation qu'il met à rapprocher d'un trait physiologique une tendance morale ou une tournure intellectuelle. Ainsi, dans le portrait du père Grandet, vous apprendrez que « son front, plein de lignes transversales, ne manquait pas de protubérances significatives », que sa figure « annonçait une finesse dangereuse, une probité sans chaleur, l'égoïsme d'un homme habitué à concentrer ses sentiments dans la jouissance de l'avarice et sur le seul être qui lui fût réellement quelque chose, sa fille Eugénie, sa seule héritière » [2]).

Au lieu d'*Eugénie Grandet*, voulez-vous prendre *Ursule Mirouet ?* C'est encore un des rares livres de Balzac dont on puisse recommander la lecture. Je lis, dans le portrait du maître de poste de Nemours :

« En voyant le bourrelet de chair pelée qui enveloppait la dernière vertèbre et comprimait le cervelet de cet homme, en entendant surtout sa voix grêle et clairette qui contrastait ridiculement avec son encolure, un physiologiste eût parfaitement compris pourquoi ce grand, gros, épais cultivateur adorait son fils unique, et pourquoi peut-être il l'avait attendu si longtemps, comme le disait assez le nom de Désiré que portait l'enfant » [3]).

1) *Eugénie Grandet*, p. 42.
2) *Ibid.*, p. 13.
3) *Ursule Mirouet*, éd. du « Centenaire », p. 9.

Parlant du docteur Minoret et évoquant à son propos quelques célébrités du XVIIIe siècle, il écrit :

« Tous ont des fronts hauts, mais fuyants à leur sommet, ce qui trahit une pente au matérialisme » [1].

Voici encore un autre exemple :

« Nathalie avait la taille ronde, signe de force, mais indice immanquable d'une volonté qui souvent arrive à l'entêtement chez les personnes dont l'esprit n'est ni vif ni étendu. Ses mains de statue grecque confirmaient les prédictions du visage et de la taille, en annonçant un esprit de domination illogique, le vouloir pour le vouloir » [2].

Les noms de Gall, de Cabanis, d'Helvétius, de Locke, de Condillac, sont familiers à Balzac. Il les cite avec amour. Le mot *phrénologie* sonne agréablement à son oreille. Il l'emploie à tout propos.

Ce souci constant de description détaillée et concrète, cette préoccupation de la physiologie et des sciences naturelles, ont mis leur empreinte dans le style de Balzac : les expressions empruntées à l'industrie, au commerce, à la bourse, à la procédure, à la médecine, à la botanique, à la chimie, y abondent et s'y entremêlent. Point de termes abstraits ni de formules générales. La langue de Balzac n'est plus celle des écrivains du XVIIe siècle. Eux s'adressaient à un public d'élite, raisonneur, pourvu d'une forte dose de philosophie, ignorant ou dédaigneux des métiers manuels et des professions bourgeoises, lisant peu et lentement, savourant une œuvre à loisir. Sa langue n'est pas non plus celle des romantiques du commencement du XIXe siècle, imagée, mais faite de comparaisons amples, grandioses, peu soucieuse de serrer la réalité présente. Sa langue, à lui, est concrète et technique. Il écrit : « Le capital de nos forces a fait son versement pour une énergique résistance ». — « La maternité est une entreprise à laquelle j'ai ouvert un

1) *Ursule Mirouet*, p. 61.
2) Cité par Taine dans son étude sur Balzac. V. les *Nouveaux Essais de critique et d'histoire.*

crédit énorme : elle me doit trop aujourd'hui, je crains de n'être pas assez payée ». Ou bien : « Le beau marquisat de Froidfond fut alors convoyé vers l'œsophage de M. Grandet ». Un commis-voyageur est par lui qualifié de pyrophore. Un petit rentier le fait songer à un champignon, et il le décrit ainsi :

« Au premier aspect, cette plante humaine, ombellifère, vu la casquette bleue tubulée qui la couronnait, à tige entourée d'un pantalon verdâtre, à racines bulbeuses, enveloppées de chaussons en lisière, offrait une physionomie blanchâtre et plate, qui certes ne trahissait rien de vénéneux ».

Si Balzac connaît et manie la langue spéciale de chaque métier dont il traite, il ne connaît pas moins les patois des diverses régions de la France où il situe ses héros et il y ramasse à pleines mains les termes expressifs. Il affectionne la saveur du parler populaire. Et comme le présent est trop pauvre pour lui fournir de quoi étoffer ses descriptions, il plonge à la fois dans le passé et dans l'avenir. Il crée sans sourciller des centaines de néologismes, en même temps qu'il remonte à Rabelais et fourrage à plein cœur dans ce style touffu, luxuriant, où l'on enfonce comme dans une brousse gigantesque. Tel est le style de Balzac : incorrect, diffus, mais d'une richesse étonnante. D'autres viendront qui se chargeront d'y mettre l'ordre, la précision, l'harmonie. Lui, il a eu trop à faire pour s'occuper de ce travail secondaire qui donne à la phrase la netteté, le fini, la transparence. Il n'en reste pas moins le créateur de la langue réaliste en France.

Ainsi, soit que l'on examine la forme, soit que l'on observe le fond : abondance de la description concrète, minutieuse, matérielle et principalement physiologique. En d'autres termes, étude attentive du milieu interne et du milieu externe où baigne la vie humaine : voilà un trait caractéristique qui ne peut manquer de frapper un lecteur de Balzac et qui fait du grand romancier tourangeau l'ancêtre du réalisme français.

Ce trait constitue-t-il vraiment une originalité dans sa physionomie? Ses prédécesseurs et ses contemporains en sont-ils complètement dépourvus? C'est ce que nous devons maintenant étudier de plus près; pour le faire, nous reviendrons à Stendhal et à Mérimée et nous verrons que, sans être proprement des réalistes, ils ont cependant bien, l'un et l'autre, quelque chose du réalisme.

* * *

Il existe une curieuse étude sur Stendhal dont l'intérêt est qu'elle est sortie de la plume de Balzac lui-même. Parue d'abord dans la *Revue parisienne*, le 25 septembre 1840, elle se trouve reproduite en tête de l'édition Hetzel de la *Chartreuse de Parme*. Stendhal y est proclamé « l'un des esprits les plus remarquables de ce temps ». Ce n'est pourtant que beaucoup plus tard que Stendhal commença à jouir de la réputation que son talent méritait. Il l'avait annoncé lui-même: « Je pensais n'être pas lu avant 1880 », écrivait-il à Balzac en réponse à cette étude. Cette réponse est bien aussi intéressante, si pas plus, que l'article qui l'avait provoquée. Stendhal commence par exprimer son mépris du style romantique, dont l'emphase lui déplaît. Pour lui, « il lit chaque matin deux ou trois pages du code civil, afin d'être toujours naturel ». « Souvent, ajoute-t-il, je réfléchis un quart d'heure pour placer un adjectif avant ou après un substantif. Je cherche à raconter avec vérité et avec clarté ce qui se passe dans mon cœur. Je ne vois qu'une règle: être clair ». Clarté, vérité, naturel: notez ces mots. Dédain de la déclamation romantique: notez cette tournure d'esprit. Voilà qui semble déjà bien faire entrevoir un réaliste. Il y a mieux encore: « Le public, écrit encore Stendhal dans la même lettre, en se faisant plus nombreux, moins mouton, veut un plus grand nombre de petits faits vrais sur une passion, sur une situation dans la vie. » N'est-ce pas ce souci de la documentation que nous remar-

quions tout à l'heure chez Balzac? Oui, certes, ce souci Stendhal l'avait. Il écrivait à sa sœur: « Envoie-moi vite trois ou quatre caractères peints par les faits, raconte-les exactement, ensuite tire les conséquences ». Et encore: « Aide-moi à connaître les mœurs provinciales et les passions; j'ai besoin d'exemples, de beaucoup, beaucoup de faits » [1]). Stendhal a donc été, comme Balzac, préoccupé du petit fait significatif. Il a eu, plus que lui, le culte de la clarté et de la vérité. A-t-il, comme lui, donné une grande importance à la physiologie et au milieu? Ici une distinction s'impose. En théorie, oui. Dans ses romans, non.

La physiologie d'abord. Stendhal se proclame disciple des philosophes du XVIIIe siècle. Il trouve « plus d'idées dans Condillac que dans toutes les bibliothèques du monde », dit-il dans ses *Lettres intimes*. Il place Helvétius parmi les génies, entre Homère, Jules César, et Newton (*ibid.*). « Je t'enverrai incessamment, écrit-il à sa sœur, l'*Idéologie*; c'est la seule chose qui reste, tout le reste est de mode ». Et ailleurs : « Bien convaincu, écrit-il, que sans esprit juste il n'y a pas de bonheur solide, j'ai le projet de relire ou de reparcourir au moins tous les ans la *Logique* de Tracy » [2]).

Quant à l'influence des milieux, il n'y croit pas moins qu'à l'influence des nerfs et du sang. N'est-ce pas dans la préface de son roman *la Chartreuse de Parme* que nous relevons cette phrase significative : « Toutes les fois qu'on s'avance de deux cents lieues du Midi vers le Nord, il y a lieu à un roman nouveau » [3]) ?

Mais autre est la doctrine de l'artiste, autre l'œuvre d'art. Non que je veuille prétendre que Stendhal contredise pratiquement à ses théories et à ses admirations ; mais, dans ses romans, il n'y a guère place pour l'étude des milieux ni pour la dissection physiologique, parce qu'il est

1) *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. VII, p. 440.
2) *Ibid.*, p. 439.
3) *Ibid.*, p. 444.

avant tout psychologue. C'est l'âme qui l'intéresse. En démonter le mécanisme interne, en analyser les rouages, en discerner le jeu, comme on ferait d'une horloge, voilà la passion de Stendhal, et son génie. De même que ses maîtres de philosophie sont les encyclopédistes et les sensualistes de la fin du XVIII[e] siècle, ses ancêtres en art sont les romanciers de l'époque: à travers eux, il a des points d'attache avec les grands tragiques du XVII[e] siècle, qui ont poussé si loin l'analyse psychologique, mais sont demeurés fidèles, eux, aux principes spiritualistes. Vous concevez quelle distance sépare Stendhal de Balzac, et les études de psychologie pure de l'un, des interminables inventaires dont l'autre a la spécialité.

Vous m'arrêterez peut-être pour m'objecter: Mais, après tout, la psychologie, si dégagée soit-elle des ambiances individuelles et sociales, n'est-elle pas aussi chose réelle? Et pourquoi l'artiste qui fait mouvoir devant nous des hommes dans l'intégrité de leur corps et de leur âme et sous les influences multiples et complexes des milieux, pourquoi un tel artiste a-t-il droit, plus qu'un autre, au titre de réaliste? — Je crois qu'il y en a une raison et la voici. C'est qu'un tel artiste nous montre la réalité dans ses éléments divers avec leurs compénétrations et leurs contre-coups, tandis que l'écrivain qui borne son champ d'observation au monde intérieur des âmes, voit sans doute la portion la plus haute et la plus importante de la réalité, mais enfin n'en voit qu'une portion. L'existence même de l'Institut supérieur de Philosophie est le commentaire éloquent de cette vérité. N'est-ce pas, en effet, l'originalité et l'honneur du Néo-Thomisme d'avoir rendu tout son relief à ce vieil axiome de la scolastique que l'âme et les sens et, par les sens, les milieux se trouvent dans une continuelle interdépendance?

*
* *

Parmi les contemporains de Balzac j'ai cité Stendhal et Mérimée. Mérimée serait-il peut-être plus réaliste que Stendhal ? Je ne le pense pas.

Il a, comme Stendhal, la préoccupation et l'amour du menu fait, mais cette préoccupation et cet amour s'orientent vers le passé. Il cherche dans l'histoire les sujets auxquels il appliquera son merveilleux talent de nouvelliste : « Je n'aime dans l'histoire que les anecdotes », écrit-il dans la préface de la *Chronique de Charles IX*. Il partage avec Stendhal le mérite de la précision. Son trait est net. Je pourrais encore montrer chez lui un caractère du réalisme que Balzac lui-même ne possède guère, je veux dire l'impersonnalité. Né avec un cœur tendre, Mérimée s'est exercé toute sa vie à la froideur. Il vise à éteindre en lui l'émotion. Il se ferait scrupule de se mêler à son œuvre, d'y laisser transparaître ses sentiments personnels. Mais ni la physiologie ni le milieu, ces deux agents essentiels de l'art réaliste, ne l'attirent. Ni l'un ni l'autre ne jouent dans ses nouvelles un rôle semblable à celui que leur accordent les romans de Balzac. Revenons donc à lui, comme au véritable ancêtre du réalisme.

Aux citations que j'ai déjà extraites de ses romans, il ne serait pas difficile d'en ajouter de nombreuses, cueillies à travers ses œuvres ; elles foisonnent. Je préfère me borner à une seule. Mais elle a une singulière valeur, parce qu'elle démontre que Balzac, très différent en cela de beaucoup d'artistes, a été parfaitement conscient de la révolution qu'il opérait dans le roman, surtout en y faisant la place si large à la peinture des milieux. Ouvrez la *Comédie humaine* à la première page et lisez cette courte préface, grosse de tant et de si considérables transformations littéraires : « L'idée première de la *Comédie humaine*, y est-il dit, fut d'abord chez moi comme un rêve.... Cette idée vient d'une comparaison entre l'Humanité et l'Animalité. » Voilà la thèse générale, vous allez en entendre le commentaire.

« Ce serait une erreur de croire que la grande querelle qui, dans ces derniers temps, s'est émue entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, reposait sur une innovation scientifique. L'*unité de composition* occupait déjà sous d'autres termes les plus grands esprits des deux siècles précédents... L'animal est un principe qui prend sa forme extérieure, ou, pour parler plus exactement, les différences de sa forme, dans les milieux où il est appelé à se développer. Les espèces zoologiques résultent de ces différences. La proclamation et le soutien de ce système, en harmonie d'ailleurs avec les idées que nous nous faisons de la puissance divine, sera l'éternel honneur de Geoffroy Saint-Hilaire, le vainqueur de Cuvier sur ce point de la haute science, et dont le triomphe a été salué par le dernier article qu'écrivit le grand Goethe. »

Balzac fait allusion à la célèbre joute qui mit aux prises en 1830 Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire. Les deux savants livrèrent bataille à l'Académie des sciences à coups de communications sur l'organisation des mollusques. Cuvier tenait pour la différence radicale des embranchements, Geoffroy pour l'unité de plan. Sans prendre parti pour les transformistes, Geoffroy développait des idées dont ceux-ci devaient s'emparer et faire leur profit dans la suite. Après s'être ainsi réclamé du nom et de l'autorité de Geoffroy Saint-Hilaire, Balzac continue :

« Pénétré de ce système bien avant les débats auxquels il a donné lieu, je vis que, sous ce rapport, la société ressemblait à la nature. La société ne fait-elle pas de l'homme, *suivant les milieux* où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie ? Les différences entre un soldat, un ouvrier, un administrateur, un avocat, un oisif, un savant, un homme d'État, un commerçant, un marin, un poète, un pauvre, un prêtre, sont, quoique plus difficiles à saisir, aussi considérables que celles qui distinguent le loup, le lion, l'âne, le corbeau, le requin, le veau marin, la brebis, etc. Il a donc existé, il existera donc de tout temps des espèces sociales, comme il y a des espèces zoologiques. Si Buffon a fait un magnifique ouvrage en essayant de représenter dans un livre l'ensemble de la zoologie, n'y avait-il pas une œuvre de ce genre à faire pour la société ? »

Cette œuvre, Balzac a cru qu'elle était à faire, qu'elle valait la peine d'être faite et qu'il était capable d'en être l'ouvrier. Il s'agissait, non plus simplement de décrire

l'évolution interne d'une individualité psychologique, mais surtout de peindre des types représentatifs d'« espèces sociales » dans leur milieu déterminant : tel était l'objet principal de l'œuvre entreprise par Balzac. Je ne veux pas dire que le roman psychologique en soit absent. On a maintes fois répété, et avec raison, que toutes les formes modernes du roman se trouvent dans Balzac. Mais son originalité, c'est le roman de mœurs contemporaines, c'est la doctrine de l'influence des milieux, c'est, si vous préférez, la sociologie introduite dans le roman.

La *Comédie humaine*, c'était un monde à créer. Balzac était taillé pour une telle besogne. « Il ne faut pas être trop délicat pour créer un monde »[1]), dit finement Anatole France dans un article écrit sur, ou plutôt à propos de Balzac. Pour y réussir, il fallait sa puissance de travail, sa confiance dans le succès, sa fécondité d'invention, sa fougue d'exécution. Il fallait un génie débordant de vie comme lui, un Rubens de la littérature. Balzac s'en rendait compte. Il écrivait à M[me] Hanska (l'étrangère dont il devint l'époux, après en avoir été l'amant) :

« Voulant construire un monument, durable plus par la masse et par l'amas des matériaux que par la beauté de l'édifice, je suis obligé de tout aborder pour ne pas être accusé d'impuissance »[2]).

Pendant vingt années d'un effrayant labeur, il entasse les moellons de ce prodigieux édifice que son imagination avait rêvé, lorsqu'il écrivait au bas d'une statuette de Napoléon : « Ce qu'il n'a pu accomplir par l'épée, je l'accomplirai par la plume ». Il meurt subitement, géant foudroyé, laissant une œuvre inachevée sans doute, — ce qui est d'ailleurs le sort de tout homme ici-bas, — mais unique par la hardiesse de sa conception, l'énormité de ses assises et la richesse de son architecture.

*
* *

1) Anatole France, *La vie littéraire*, t. I, p. 151.
2) *Lettres à l'étrangère* : Lettre I[re] (*Revue de Paris*, 1[er] février 1894).

Parmi les appréciations élogieuses ou défavorables émises sur l'œuvre de Balzac, il est intéressant de se demander quel fut le sentiment de Sainte-Beuve, qui tenait, en ce temps-là, le sceptre de la critique littéraire. Dans les deux articles qu'il consacra à Balzac, Sainte-Beuve loua l'habileté dont le romancier faisait preuve en dessinant les caractères, si fortement burinés, qu'une fois rencontrés ils ne s'oublient plus; il eut des phrases et des expressions exquises pour faire sentir les mérites de style de Balzac; il nota l'orientation physiologique de ses peintures. On se figure aisément qu'il devait parler de ce dernier point avec quelque complaisance. N'avait-il pas, lui aussi, introduit la physiologie dans la critique littéraire? N'était-elle pas sienne cette idée, qu'il louait dans un article sur la *Physiologie des Ecrivains* de M. E. Deschanel, „ de creuser plus avant qu'on n'avait fait encore dans le sens de la critique historique, et aussi d'y joindre tout ce que pourrait fournir d'éléments ou d'inductions la critique dite *naturelle* ou *physiologique* "[1])? M. Brunetière a bien noté cette similitude qui rapproche le romancier du critique, cette tendance chez tous deux à faire de „ l'anatomie "[2]). Mais la description des milieux, si importante chez Balzac, ne semble pas avoir autant frappé, ni surtout enthousiasmé Sainte-Beuve. Entendons-nous. Je ne veux pas dire que Sainte-Beuve ait systématiquement négligé l'étude des milieux où sont nés, ont grandi, vécu, travaillé les écrivains. D'abord Sainte-Beuve était tout l'opposé d'un esprit systématique. Ensuite il avait l'intelligence trop ouverte, trop curieuse pour laisser inexplorées les influences de race, de pays, de moment.

Mais un autre que lui devait bientôt surgir, mieux préparé pour comprendre et admirer Balzac, parce qu'il prétendait appliquer à la critique littéraire cette théorie des milieux que le romancier avait développée, mais qu'il n'avait pas appliquée cependant avec la rigueur qu'un logicien à

1) Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. IX.
2) Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la littérature française. Sainte-Beuve.*

outrance allait lui imposer. Ce critique novateur, vous l'avez nommé, c'était Taine. Il avait publié en 1858 — huit ans après la mort de Balzac — des *Essais de critique et d'histoire*. Il développait dans la préface cette grande idée de la dépendance des parties qu'il allait si copieusement illustrer. « Il y a, disait-il, une anatomie dans l'histoire humaine, comme dans l'histoire naturelle. Car si l'on décompose un personnage, une nature, un siècle, une civilisation, bref un groupe naturel quelconque d'événements humains, on trouve que toutes ses parties dépendent les unes des autres comme les organes d'une plante ou d'un animal. » Cette idée inspiratrice de toutes ses études s'ébauchait déjà dans son *Essai sur Tite-Live* paru en 1854. Elle devait se reproduire, plus complètement appliquée encore, dans la thèse sur *La Fontaine* (1860), dans l'*Histoire de la littérature anglaise* (1863), dans les *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (1865) qui contenaient la célèbre étude sur Balzac, enfin dans la *Philosophie de l'art* publiée par fragments de 1865 à 1881. L'idée de la dépendance des parties se réalise, d'après Taine, dans tout groupement, que ce groupement soit constitué par les facultés d'un seul individu ou par les tendances d'une nation, d'une époque, d'une civilisation. Dans un peuple, dans une période, dans un personnage, tout s'explique par une dominante qui, plongeant dans les bas-fonds lointains et quelquefois mystérieux du milieu physique et physiologique, s'élève et se ramifie pour produire un tempérament intellectuel, une floraison artistique, une manière d'être morale, de même que du germe de la plante sortent successivement les feuilles, les fleurs et les fruits. Idée grandiose et féconde qui n'est fausse que parce qu'elle est viciée par un systématisme à outrance, par une conception déterministe des phénomènes humains.

Vous apercevez de suite quelle place devait revenir à l'étude des milieux dans une pareille méthode de

critique : pourquoi Balzac nous est représenté par Taine comme le type du parisien du XIXe siècle, Racine comme l'homme de la cour du Grand Roi, La Fontaine comme un champenois flâneur, amoureux de nature et de simplicité dans un siècle de pompe et d'artifice.—Mais il y a eu beaucoup de champenois et beaucoup de courtisans au XVIIe siècle, il y a eu beaucoup d'hommes dans la fournaise parisienne au XIXe. Cependant l'histoire ne nomme qu'un La Fontaine, qu'un Racine, qu'un Balzac. D'autres artistes ont vécu dans les mêmes conditions de race, de milieu, de moment, qui ont produit d'autres œuvres. La méthode de Taine, précieuse pour dégager les lignes maîtresses d'une carrière artistique, d'une époque, d'une civilisation, laisse dans l'ombre les notes individuelles et les caractères secondaires. Elle met en un puissant relief les arêtes maîtresses qui apparaissent, soutenant toute la structure, dans une littérature comme dans un système géologique. Les accidents lui échappent. Taine sans doute ne les néglige pas toujours, mais c'est que, inconsciemment peut-être, il sort parfois des entraves de sa théorie, sous le choc d'une émotion artistique. — Sainte-Beuve, qui fut, dit-on [1]), profondément impressionné par la critique de Taine au point d'en modifier sa propre méthode, en a bien marqué le fort et le faible. Voici ce qu'il disait dans un article consacré à l'*Histoire de la littérature anglaise* :

« Il reste toujours en dehors, jusqu'ici, échappant à toutes les mailles du filet, si bien tissé qu'il soit, cette chose qui s'appelle l'individualité du talent, du génie. Le savant critique l'attaque et l'investit, comme ferait un ingénieur ; il la cerne, la presse et la resserre, sous prétexte de l'environner de toutes les conditions extérieures indispensables : ces conditions servent, en effet, l'individualité et l'originalité personnelle, la provoquent, la sollicitent, la mettent plus ou moins à même d'agir ou de réagir, mais sans la créer. Cette parcelle qu'Horace appelle divine *(divinae particulam aurae)*, et qui l'est du moins dans le sens primitif et naturel, ne s'est pas encore rendue à la science, et elle reste inexpliquée. Ce n'est

1) Brunetière, *L'Évolution de la poésie lyrique*, t. II, p. 136.

pas une raison pour que la science désarme et renonce à son entreprise courageuse » [1]).

Vous voyez que, sans condamner la méthode de Taine, en l'approuvant au contraire dans son principe, Sainte-Beuve pose cependant quelques réserves. La divergence de leurs manières éclate notamment dans un rapprochement significatif que j'emprunte aux admirables leçons de M. Brunetière sur l'*Évolution de la poésie lyrique en France au XIX[e] siècle* [2]). C'est de Balzac précisément qu'il s'agit. Vous savez que les mêmes personnages reparaissent d'un roman à l'autre de la *Comédie humaine*, ce qui contribue à lier entre elles les diverses parties de l'œuvre. Taine ne manque pas d'en louer Balzac, Sainte-Beuve l'en blâme : « Rien ne nuit plus à la curiosité qui naît du nouveau, écrit-il, et à ce charme de l'imprévu qui fait l'attrait du roman. »

Il est donc bien vrai qu'entre Taine et Balzac existait une profonde similitude de méthode, que la mise en valeur du milieu a été l'une de leurs grandes originalités à tous deux, dans la critique et dans le roman, et que, par là notamment, ils ont été réalistes.

* * *

Après Balzac, le souci de la documentation, l'orientation physiologique, l'importance du milieu s'affirment, plus ou moins absolus, chez tous les réalistes. Nous les retrouvons chez Flaubert, notamment dans *Madame Bovary* (1856). Il faut nous y arrêter un instant, puisque *Madame Bovary* est le chef-d'œuvre du réalisme français, la question de moralité mise à part bien entendu ; car au point de vue moral, *Madame Bovary*, de même d'ailleurs que la plupart des romans réalistes français, est un mauvais roman.

On sait que *Madame Bovary* est l'histoire d'une fille

1) Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. VIII : article sur l'*Histoire de la littérature anglaise*.
2) Tome II, pp. 136-137.

de fermier qui, ayant reçu une instruction supérieure aux jeunes personnes de sa classe, épouse un veuf, médecin de campagne, brave homme mais dépourvu d'idées en dehors de son métier, étranger aux jouissances de l'art et aux raffinements du monde. Emma s'ennuie, se dégoûte de son mari, aspire à une autre vie où ses facultés et ses sens trouveront satisfaction. Elle se précipite dans l'adultère, et, quand son amant l'abandonne, se suicide. Si vous voulez comprendre pourquoi ce roman est un chef-d'œuvre, si vous voulez avoir la vision nette, quoiqu'en raccourci, de son admirable agencement, de sa composition parfaite, lisez les pages que M. Brunetière lui consacre dans son *Roman naturaliste :*

« Il s'est trouvé, dit-il, que ce milieu *documentaire*, — nature, bêtes et gens, — était le vrai milieu, disons le seul, où pût vivre, et se façonner, et se laisser comme pétrir aux circonstances, une femme telle qu'Emma Bovary. Essayez, en effet, de la changer de son milieu. Modifiez un seul des éléments qui forment son atmosphère physique et morale; supprimez un seul des menus faits dont elle subit la réaction sans le savoir elle-même; transformez un seul des personnages dont l'influence inaperçue domine ses résolutions; — vous avez changé tout le roman. Flaubert se faisait illusion quand il prétendait qu'il n'y avait pas, dans *Salambô*, « une description isolée et gratuite », qui n'eût sa raison d'être, et qui ne « servît au personnage ». Mais il pouvait le dire de *Madame Bovary* » [1]).

Je ne détacherai, à ce propos, qu'une page du roman de Flaubert; mais elle suffira, je pense, à vous faire apprécier le talent avec lequel Flaubert sait montrer le milieu présent, vivant, agissant, autour des personnages. Pour le mieux comprendre, il ne sera pas inutile de rapprocher la scène de Flaubert d'une scène analogue de Stendhal. C'est un passage de Zola qui me suggère ce rapprochement.

« Il y a, dit-il, un épisode célèbre, dans *le Rouge et le Noir*, la scène où Julien, assis un soir à côté de Mme de Rénal, sous les branches noires d'un arbre, se fait un devoir de lui prendre la main,

1) Page 178 de l'étude sur le *Naturalisme français*. 7e édition du *Roman naturaliste*.

pendant qu'elle cause avec Mme Derville. C'est un petit drame muet d'une grande puissance, et Stendhal y a analysé merveilleusement les états d'âme de ses deux personnages. Or le milieu n'apparaît pas une seule fois... Donnez l'épisode à un écrivain pour qui les milieux existent, et dans la défaite de cette femme il fera entrer la nuit, avec ses odeurs, avec ses voix, avec ses voluptés molles » [1].

Zola exagère, comme vous allez le voir, en disant que le milieu n'apparait pas une seule fois dans la scène de Stendhal. Il eût mieux fait de dire qu'il n'est qu'indiqué, tandis qu'un réaliste n'aurait pas manqué de le décrire, peut-être au détriment de l'analyse psychologique.

Lisons ensemble quelques fragments au moins de cette scène :

« Il (Julien) abrégea beaucoup les leçons des enfants, et ensuite, quand la présence de Mme de Rénal vint le rappeler tout à fait aux soins de sa gloire, il décida qu'il fallait absolument qu'elle permît ce soir-là que sa main restât dans la sienne.

Le soleil en baissant, et rapprochant le moment décisif, fit battre le cœur de Julien d'une façon singulière. La nuit vint. Il observa, avec une joie qui lui ôta un poids immense de dessus la poitrine, qu'elle serait fort obscure. Le ciel chargé de gros nuages, promenés par un vent très chaud, semblait annoncer une tempête. Les deux amies se promenèrent fort tard. Tout ce qu'elles faisaient ce soir-là semblait singulier à Julien. Elles jouissaient de ce temps, qui, pour certaines âmes délicates, semble augmenter le plaisir d'aimer.

On s'assit enfin, Mme de Rénal à côté de Julien, et Mme Derville près de son amie. Préoccupé de ce qu'il allait tenter, Julien ne trouvait rien à dire. La conversation languissait.

Serai-je aussi tremblant et malheureux au premier duel qui me viendra? se dit Julien ; car il avait trop de méfiance et de lui et des autres, pour ne pas voir l'état de son âme.

Dans sa mortelle angoisse, tous les dangers lui eussent semblé préférables. Que de fois ne désira-t-il pas voir survenir à Mme de Rénal quelque affaire qui l'obligeât de rentrer à la maison et de quitter le jardin ! La violence que Julien était obligé de se faire était trop forte pour que sa voix ne fût pas profondément altérée ; bientôt la voix de Mme de Rénal devint tremblante aussi, mais Julien ne s'en aperçut point. L'affreux combat que le devoir livrait à la timidité était trop pénible, pour qu'il fût en état de rien observer hors lui-même.

Neuf heures trois quarts venaient de sonner à l'horloge du châ-

1) *Les romanciers naturalistes*, p. 90.

teau, sans qu'il eût encore rien osé. Julien, indigné de sa lâcheté, se dit : Au moment précis où dix heures sonneront, j'exécuterai ce que pendant toute la journée je me suis promis de faire ce soir, ou je monterai chez moi me brûler la cervelle » [1]).

Et l'analyse psychologique se prolonge, dégagée de toutes influences de milieu. Nous savons que la scène se passe le soir, sous un ciel gros de tempêtes et partant obscur. Mais l'impression que cette heure nocturne, ce ciel menaçant, ces ténèbres ont pu produire sur Julien et Mme de Rénal, le rôle que ces éléments physiques et externes ont pu jouer dans ce drame d'amour, Stendhal ne s'y arrête qu'un instant. Il n'omet pas d'en parler, mais il le fait avec une extrême sobriété. Il n'y consacre que deux lignes au début : « Elles jouissaient de ce temps, qui, pour certaines âmes délicates, semble augmenter le plaisir d'aimer », et trois lignes à la fin : « Elle (Mme de Rénal) écoutait avec délices les gémissements du vent dans l'épais feuillage du tilleul, et le bruit de quelques gouttes rares qui commençaient à tomber sur ses feuilles les plus basses ».

Lisez maintenant, ou plutôt continuons à lire ensemble la page célèbre où Flaubert raconte la promenade d'Emma Bovary, le soir, dans le jardin.

« La lune toute ronde et couleur de pourpre se levait à ras de terre au fond de la prairie. Elle montait vite entre les branches des peupliers qui la cachaient de place en place comme un rideau noir, troué. Puis elle parut éclatante de blancheur, dans le ciel vide qu'elle éclairait, et alors se ralentissant elle laissa tomber sur la rivière une grande tache qui faisait une infinité d'étoiles ; et cette lueur d'argent semblait s'y tordre jusqu'au fond à la manière d'un serpent sans tête couvert d'écailles lumineuses. Cela ressemblait à quelque monstrueux candélabre d'où ruisselaient tout du long des gouttes de diamant en fusion. La nuit douce s'étalait autour d'eux ; des nappes d'ombre emplissaient les feuilles ; Emma, les yeux demi-clos, aspirait avec de grands soupirs le vent frais qui soufflait. Ils ne se parlaient pas trop, perdus qu'ils étaient dans l'envahissement de leur rêverie. La tendresse des anciens jours leur revenait au cœur abondante et silencieuse comme la rivière qui coulait, avec

1) Stendhal, *Le rouge et le noir*, IX : Une soirée à la campagne.

autant de noblesse qu'en apportait le parfum des seringas, et projetait dans leurs souvenirs des ombres plus démesurées et plus mélancoliques que celles des saules immobiles qui s'allongeaient sur l'herbe. Souvent, quelque bête nocturne, hérisson ou belette, se mettant en chasse, dérangeait les feuilles ou bien on entendait par moments une pêche mûre qui tombait toute seule de l'espalier. »

Ne parlons pas de la précision et de l'harmonie du style de Flaubert. Mais quelle distance entre sa magnificence de description et la notation discrète de Stendhal! Quel flot abondant d'une part, quelle richesse d'images, quelle plénitude! Et d'autre part, quelle parcimonie dans l'expression des choses extérieures!

Cette même faculté descriptive se retrouve dans les autres œuvres de Flaubert. Les tableaux y sont à chaque page, merveilleux d'ampleur, de netteté et de fini, pas assez fondus quelquefois dans la trame du roman, sentant trop « le morceau ». C'est l'abus qui commence à se faire sentir. Il s'accuse davantage chez les Goncourt, ces amateurs passionnés de décors et de bibelots. La description du milieu, qui avait sa raison d'être comme explication de la psychologie des individus, — c'était la doctrine du réalisme — envahit tout le livre à la manière d'une végétation parasite. En même temps la documentation, à laquelle Balzac déjà avait fait la place si large, dont Flaubert avait poussé si loin le scrupule, la documentation cesse d'être un moyen dont on use pour donner au roman une base solide, une valeur scientifique, un intérêt nouveau et sérieux: elle devient une pose et une manie.

Et la physiologie enfin, il suffit d'avoir lu quelques pages de critique contemporaine pour savoir quelle débauche en ont fait les successeurs de Balzac et de Flaubert!

Abus de la physiologie et de la documentation, exagération de l'importance et de l'influence des milieux, nous trouvons tout cela, étalé avec un luxe incomparable, chez l'auteur des *Rougon-Macquart*. A ce point de vue, la théorie et la pratique sont chez lui conformes l'une à l'autre. Ouvrez son volume de critique, intitulé: *Le Roman expé-*

rimental. Il n'y jure que par Claude Bernard et par l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.* « Ce livre, dit-il, d'un savant dont l'autorité est décisive, va me servir de base solide » [1]). Et il entreprend de démontrer que le temps est venu d'appliquer la méthode expérimentale au roman.

« Expérimental »! N'est-ce pas le cas de dire, en reprenant une vieille formule, que, dans ce qualificatif appliqué au roman, ce qui est vrai n'est pas neuf, et ce qui est neuf n'est pas vrai? Je comprends l'expression, si elle signifie que l'écrivain, après avoir observé et démêlé le jeu des passions humaines et le rôle des circonstances de temps et de lieu, entreprend de montrer leurs influences réciproques telles qu'elles lui sont apparues dans la réalité, mais avec cette simplicité et ce relief que donne la représentation artistique. Mais cela est-il donc si nouveau qu'il faille, pour en parler, employer un vocable inusité? Veut-on prétendre au contraire qu'il appartient au romancier d'instituer une expérience à la manière d'un chimiste, d'un physiologiste, disons même d'un économiste qui, ayant conçu une hypothèse, prépare, dispose et combine les éléments et attend que le résultat, *indépendant* de lui, vienne confirmer ou renverser son idée préconçue? Alors, je ne comprends plus. Il m'est impossible de voir une expérience là où le résultat lui-même dépend, non de causes étrangères à l'opérateur, mais de l'opérateur en personne, ce qui est le cas pour le roman. En d'autres termes, il me semble que tout roman est expérimental, si l'on attribue à cette dénomination le sens que nous lui avons d'abord donné, à moins évidemment qu'il ne s'agisse d'un pur roman d'aventures où l'écrivain arrange les événements et joue avec les passions au gré de sa fantaisie: genre faux que Balzac, Stendhal, Mérimée avaient déjà expulsé définitivement du domaine littéraire. — Mais alors, pourquoi faire tant de tapage avec ces deux mots: roman expérimental?

1) *Le Roman expérimental*, édit. de 1880, p. 1.

M. Zola aura beau accumuler les phrases. Il pourra écrire :

« Le romancier est fait d'un observateur et d'un expérimentateur. L'observateur chez lui donne les faits tels qu'il les a observés, pose le point de départ, établit le terrain solide sur lequel vont marcher les personnages et se développer les phénomènes. Puis, l'expérimentateur paraît et institue l'expérience, je veux dire fait mouvoir les personnages dans une histoire particulière, pour y montrer que la succession des faits y sera telle que l'exige le déterminisme des phénomènes mis à l'étude... En somme, toute l'opération consiste à prendre les faits dans la nature, puis à étudier le mécanisme des faits, en agissant sur eux par les modifications des circonstances et des milieux, sans jamais s'écarter des lois de la nature » [1]).

Je ne vois, pour ma part, que les mots « déterminisme » et « lois de la nature » qui soient bien intelligibles dans ce passage. Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais il nous faut auparavant relever dans le même volume, au cours d'une autre étude, quelques lignes qui, elles, ont au moins le mérite de la clarté. Les voici : « Ce mot *description* est devenu impropre. Il est aujourd'hui aussi mauvais que le mot *roman*, qui ne signifie plus rien, quand on l'applique à nos études naturalistes. Décrire n'est plus notre but ; nous voulons simplement compléter et déterminer ». Et Zola continue, en comparant le romancier naturaliste au zoologiste qui, étudiant un insecte, décrirait longuement la plante sur laquelle il vit. Il conclut : « Je définirai donc la description : un état du milieu qui détermine et complète l'homme »[2]). Vous savez maintenant le pourquoi des nombreuses et interminables descriptions dont s'encombrent les volumes de Zola. Lui-même a eu l'humilité d'en confesser l'excès. Après avoir vanté la mesure observée par Gustave Flaubert, il écrit : « Nous autres, pour la plupart, nous avons été moins sages, moins équilibrés. La passion de la nature nous a souvent emportés, et nous avons donné de

1) *Le Roman expérimental*, pp. 7 et 8.
2) *Ibid.*, pp. 228-229.

mauvais exemples, par notre exubérance, par nos griseries du grand air »[1]).

Habemus confitentem reum. Les réalistes français ont abusé de la description; Zola lui-même le reconnait.

Encore si leurs descriptions n'avaient que le tort d'être interminables et multipliées! Mais elles ont souvent le défaut beaucoup plus grave d'être malsaines. Cela, ils ne le reconnaissent pas. Ils revendiquent hautement la liberté de tout décrire, le vice aussi bien que la vertu, et comme leur attention est surtout orientée vers le vice, c'est lui qu'ils décrivent de préférence. Qu'on ne leur parle donc pas d'une loi morale que devraient respecter leurs représentations artistiques! Balzac écrivait dans la préface de *Vautrin :* « Traiter la question de la moralité ou de l'immoralité, ne serait-ce pas se mettre au-dessous de Prud'homme qui en fait une question ? » Et Flaubert, dans sa correspondance : « La préoccupation de la morale rend toute œuvre d'imagination fausse et embêtante »[2]). Ou bien encore : « Je me borne à exposer les choses telles qu'elles m'apparaissent... tant pis pour les conséquences »[3]). Et ailleurs : « L'idéal est comme le soleil, il pompe à lui toutes les crasses de la Terre »[4]). Vous trouverez l'expression de la même doctrine chez les Goncourt, chez Zola, chez Maupassant. Elle se résume en un mot : l'œuvre d'art est amorale. C'est bien ce que nous entendons répéter tous les jours, mais c'est ce que nous n'admettrons jamais.

Pour nous l'art est un moyen, lequel, comme tout autre moyen mis par Dieu à la disposition de l'homme, comme la science, comme l'industrie, comme la richesse, doit être subordonné à la fin de l'homme. L'artiste est donc coupable si, au lieu d'aider ses semblables à atteindre leur

1) *Le Roman expérimental*, p. 231.
2) Flaubert, *Corresp.* II, p. 370.
3) Id., *Lettre à G. Sand*.
4) Id., *Corresp.* II, p. 298.

fin, il les en écarte et les en détourne. Et n'est-ce pas ce qu'il fait, lorsque, de toute la puissance de ses dons, il sollicite vers le mal la corruption de notre nature déchue ? Le moraliste et le médecin ont le droit de dresser le catalogue des tares et des maladies humaines, d'en indiquer la genèse, les caractères, les suites. Ils ne sont pas artistes, eux, ils ne s'adressent qu'à notre intelligence et à notre volonté. L'artiste, lui, s'adresse à l'homme tout entier et en particulier à son imagination, à sa sensibilité. C'est son droit, puisque l'art est par définition une représentation sensible. Mais à ce droit correspond un devoir, qui est de ne pas exciter nos passions mauvaises. Les réalistes français : Balzac, Flaubert, les Goncourt, Daudet lui-même, Zola, Guy de Maupassant, ce dernier plus que tous les autres peut-être et partant plus détestable, ont méconnu ce devoir et c'est une des causes de la profonde immoralité qui distingue la plupart de leurs œuvres.

Il en est une seconde : je veux dire l'influence exorbitante, fatale, qu'ils accordent à la physiologie et au milieu extérieur sur la volonté humaine.

Balzac, inconsciemment peut-être, tendait déjà au déterminisme. Sans doute il proclamait son respect pour la religion : « J'écris, disait-il dans la préface de la *Comédie humaine*, à la lueur de deux vérités éternelles, la Religion et la Monarchie ». Mais toute son œuvre plonge dans une atmosphère matérialiste. Ses héros nous apparaissent subjugués par une passion qu'on dirait irrésistible, produit de leur tempérament ou de leur milieu.

Zola, lui, se déclare ouvertement déterministe :

« Sans me risquer à formuler des lois, écrit-il, j'estime que la question d'hérédité a une grande influence dans les manifestations intellectuelles et passionnelles de l'homme. Je donne aussi une importance considérable au milieu... Nous n'en sommes pas à pouvoir prouver que le milieu social n'est, lui aussi, que chimique et physique. Il l'est à coup sûr, ou plutôt il est le produit variable d'un groupe d'êtres vivants, qui, eux, *sont absolument soumis aux*

lois physiques et chimiques qui régissent aussi bien les corps vivants que les corps bruts »[1]).

« Dès lors, nous verrons qu'on peut agir sur le milieu social, en agissant sur les phénomènes dont on se sera rendu maitre chez l'homme. Et c'est là ce qui constitue le roman expérimental : posséder le mécanisme des phénomènes chez l'homme, montrer les rouages des manifestations intellectuelles et sensuelles telles que la physiologie nous les expliquera, sous les influences de l'hérédité et des circonstances ambiantes, puis montrer l'homme vivant dans le milieu social qu'il a produit lui-même, qu'il modifie tous les jours, et au sein duquel il éprouve à son tour une transformation continue »[2]).

Zola, vous le voyez, n'est pas, comme Flaubert, un partisan de l'art pour l'art. L'utilité ne lui semble pas incompatible avec la beauté. La description des hommes et des choses n'est pas son but dernier.

« Nous voulons, nous aussi, dit-il encore, être les maitres des phénomènes des éléments intellectuels et personnels, pour pouvoir les diriger... Et voilà où se trouvent l'utilité pratique et la haute morale de nos œuvres naturalistes, qui expérimentent sur l'homme, qui démontent et remontent pièce à pièce la machine humaine, pour la faire fonctionner sous l'influence des milieux »[3]).

« La machine humaine »! Retenons le mot. Il exprime le fond de la doctrine de Zola.

Tandis que Corneille avait exalté la volonté humaine — rappelez-vous les vers célèbres :

Je suis maitre de moi comme de l'univers,
Je le suis, je veux l'être...

les réalistes français du XIXe siècle se sont généralement efforcés de la déprimer. De la souveraine indiscutée ils ont fait une esclave dont la servitude est l'état naturel. La volonté humaine nous est apparue, à travers leurs œuvres, issue tout entière d'un composé de muscles et de nerfs, provenant lui-même par voie d'hérédité de tempéraments physiologiques et subissant fatalement les influences du

1) *Le Roman expérimental*, pp. 18-19.
2) *Ibid.*, pp. 18-19.
3) *Ibid.*, pp. 22-23.

milieu social et chimique. Ils n'ont pas compris qu'entre la philosophie cartésienne, qui fait de l'intelligence et de la volonté des facultés spirituelles pures de toute attache matérielle, et la philosophie matérialiste qui ne voit dans l'homme que des facultés sensibles, il y avait place pour une doctrine fondée sur le principe scolastique de l'union intime de l'âme et du corps, et capable d'inspirer à l'art des œuvres puissantes et bienfaisantes. La physiologie les a fascinés, elle les a absorbés tout entiers. Ils lui ont voué leur plume, ou plutôt ils la lui ont prostituée. Car n'est-ce pas prostituer son talent d'artiste que de le faire perpétuellement servir à l'excitation des sens et à la satisfaction de la bête, et l'ont-ils fait assez ? La volupté, au sens le plus mauvais du mot, étale ses charmes dans la plupart de leurs livres. Presque tous lui demandent un attrait dont il semble que le public français ne sache plus se passer. Il y a tel roman — le *Nabab* de Daudet, par exemple — qui pourrait aisément être chaste de la première à la dernière page. Pourquoi a-t-il fallu que l'écrivain y intercalât une page où l'on sent le frisson de la chair révoltée ? Les grands réalistes anglais et russes, les George Eliot et les Tolstoï n'ont pas agi de la sorte. Je ne dis pas que leur philosophie soit spiritualiste. Mais ce qui est certain, c'est qu'ils ne flattent pas de parti pris nos pires instincts. Lisez *Adam Bede* ou *Anna Karénine* : vous verrez qu'un romancier peut étudier un cas de séduction ou d'adultère sans éveiller d'images lubriques chez ses lecteurs. Oui, certes, il le peut ; mais il faut qu'il le veuille.

(A suivre). G. LEGRAND

VIII.

UN PROBLÈME A RÉSOUDRE.

— — —

DANS QUELLE LANGUE DOIT ÊTRE DONNÉ L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LES SÉMINAIRES?

Un fait dont on peut difficilement contester la réalité et le grand intérêt, continue d'attirer l'attention du monde savant et même du public simplement curieux des choses de l'esprit. C'est l'importance qu'a prise dans ces dernières trente années le mouvement de retour aux doctrines scolastiques sainement interprétées et sagement complétées. Ici même [1]) on nous en a présenté un tableau nullement surchargé et néanmoins bien consolant pour ceux qui aiment d'un même amour les droits de l'immuable vérité et les exigences d'un légitime progrès.

Toutefois il reste des incrédules et des sceptiques. Le fait d'une philosophie longtemps décriée et méconnue, à qui le mérite de ses disciples et la loyauté de ses adversaires seraient parvenus à faire rendre justice, ce fait ne s'impose pas à tous les esprits. Quelques-uns, il est vrai, ne le voient pas, parce qu'ils ne veulent pas le voir. Mais d'aucuns (et ceux-là sont des nôtres) croient constater autour d'eux une indifférence, toujours dédaigneuse et défiante, à l'égard de la philosophie scolastique. C'est à ces derniers que nous nous adressons particulièrement dans ces lignes. Et quand nous leur aurions signalé, selon la diversité des lieux, un

[1]) Cf. *Le mouvement néo-thomiste* (*Revue Néo-Scol.*, nos de février, p. 74; mai, p. 208; novembre, p. 401; 1901). — Cf. aussi Mercier, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*. Ch. VIII: *Le Néo-Thomisme.*

état d'esprit général plus ou moins favorable, une tendance d'opposition plus ou moins systématique, un esprit plus ou moins scientifique dans les divers essais de restauration qui ont été tentés, une compétence plus ou moins véritable de certains membres du corps enseignant, nous n'aurions esquissé qu'une énumération incomplète des multiples causes qui peuvent expliquer des exceptions réelles à un fait général non moins réel.

Nous n'avons pas le dessein d'examiner ces causes plus profondes et plus sérieuses [1]). Il nous suffira d'en faire ressortir une à l'aspect plus humble, mais en réalité non moins capable de retarder l'épanouissement des études philosophiques. Nous voulons parler de l'incertitude qui grandit de jour en jour, par rapport à la meilleure langue d'enseignement de la philosophie scolastique. Nous attribuons une grande part de la défaveur qui continue à peser, en maints endroits, sur la philosophie — non à la préférence donnée dans l'enseignement à telle langue plutôt qu'à telle autre, mais, — *ce qui est bien différent* — à l'incertitude théorique et pratique qui règne à cet égard dans le corps enseignant et aux demi-mesures, aux tâtonnements, aux méthodes hésitantes qui en résultent. Nous croyons reconnaître dans cet état d'indécision, une cause, d'apparence mesquine, mais qui exerce en réalité une influence des plus néfastes sur le sort des études philosophiques. Serait-ce donc la première fois que dans l'histoire des événements ou simplement dans celle des idées la réalisation d'un grand bien se trouve arrêtée par une difficulté de détail, un point accessoire négligé, une simple fausse manœuvre?

* * *

En quelle langue doit être donné l'enseignement de la

1) A ce point de vue, cf. dans la *Revue du Clergé Français* (nos du 1er janvier, 15 janvier, 1er février 1902), trois articles suggestifs de Clément Besse: « Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain ».

philosophie dans les séminaires? Tel est le problème qui embarrasse bien des professeurs. Dans ces lignes, on s'est proposé, *non de le résoudre, mais de le poser.*

Tout le monde conviendra que la question est nette, mais plusieurs s'étonneront de nous entendre dire qu'elle est embarrassante. Pour beaucoup d'esprits, en effet, il n'existe à cet égard aucune difficulté. La pensée seule qu'on puisse révoquer en doute la nécessité du latin comme langue d'enseignement de la philosophie scolastique, apparaît aux uns comme une nouvelle expression de cette funeste tendance qui cherche à tout moderniser dans l'Eglise. Et d'autres, même parmi les savants catholiques, vous prennent en pitié et ne vous ménagent ni remontrances ni railleries dès que vous formulez quelques considérations en faveur du maintien de la vieille langue latine. Pour les uns et pour les autres, la question par nous proposée n'est donc nullement épineuse, encore qu'ils la tranchent d'une manière diamétralement opposée. Pour nous, et malgré tout ce que nous ayons pu lire et entendre sur ce sujet, elle demeure vraiment embarrassante, et, à notre humble avis, elle demanderait pour être sagement résolue, autre chose que des boutades où l'impression et l'exagération tiennent trop souvent la place de la raison et du bon sens. Qu'on nous permette de la dégager tant soit peu. Car assez simple en apparence, elle est en réalité très complexe ; et nous ne serions pas étonné qu'une fois de plus, bon nombre de difficultés proviennent de l'oubli qu'on a pu commettre de bien diviser la question et de séparer les divers éléments du problème. Peut-être raisonnerons-nous quelque peu plus tard : commençons par faire quelques constatations.

* * *

C'est un fait que le latin a été pendant des siècles la seule langue d'exposition des doctrines philosophiques. Pour des raisons diverses dont nous n'avons pas à exposer ici le caractère rationnel ou simplement utilitaire, son usage a été si

universel, si exclusif que ceux que l'on appelle les pères de la philosophie moderne ont écrit en cette langue quelques-uns de leurs ouvrages, et non les moins célèbres [1]. C'est aussi un fait qu'en dehors de l'enseignement proprement scolastique, la question qui nous occupe ne se pose même plus. Partout elle est maintenant tranchée dans le même sens. Dans tous les pays, la philosophie est enseignée dans une langue unique, la langue nationale. Suivant la diversité des temps et des lieux, les écoles sont différentes et les systèmes prédominants opposés, mais partout il y a uniformité dans l'instrument de communication. Partout la langue nationale sert à l'enseignement de la philosophie comme de toutes les autres matières du savoir humain. Enfin c'est encore un fait que dans ce que nous venons d'appeler l'enseignement proprement scolastique, l'uniformité proverbiale d'autrefois n'existe plus. De nos jours c'est dans l'Eglise elle-même, dans les séminaires surtout que règne à cet égard la plus grande diversité. Quoique la plupart des traités et manuels gardent la langue traditionnelle, et que, dans beaucoup de hautes écoles, le latin seul serve de langue d'exposition, les exceptions deviennent et plus nombreuses et plus significatives.

Voilà trois faits. On comprend qu'ils sont de nature à jeter le doute dans l'esprit de tout professeur sérieux qui se préoccupe de connaître et d'utiliser la meilleure méthode d'enseignement. Sans doute, en homme sensé, il continuera à s'accommoder aux circonstances qui lui sont particulières, aux exigences de l'auditoire et du milieu qui sont les « siens ». Mais, en théorie, le doute subsiste. Qu'est-ce qui serait plus expédient ? Quel parti prendre ? L'exemple unanime de ceux qui enseignent en dehors de nous doit-il être

[1]) C'est ainsi, par exemple, que Bacon écrivit en latin son *Instauratio magna* (I. De dignitate et augmentis scientiarum. II. Novum Organum), et Descartes ses *Meditationes* et ses *Principia philosophiae*. Les autres œuvres du grand philosophe français furent traduites en latin, peu de temps après sa mort. Cf. *Opera omnia*, édition d'Amsterdam, 1670.

résolument suivi ? Ou bien, malgré la force et la logique de l'entraînement général, devons-nous, pour des raisons supérieures, tenir ferme, résister au courant, maintenir bien haut l'enseignement latin de la philosophie ? Tel est le problème qui dans la pratique est tranché sans trop de difficulté, mais dont la solution théorique embarrasse considérablement les hommes du métier. Pour nous, continuons la tâche plus modeste de le dégager.

* * *

Nous ne parlons pas des écoles où la question est déjà résolue en faveur du latin. Telles sont, par exemple, les maisons internationales d'étude des ordres religieux, et un grand nombre d'Universités catholiques, celles de Rome surtout. Ou bien l'auditoire y est composé de jeunes gens appartenant à des nationalités différentes, et dans ce cas le latin s'impose de lui-même comme langue de communication entre maîtres et élèves. Ou bien les auditeurs sont de jeunes hommes, élèves d'élite ou futurs professeurs qui ont achevé dans leurs diocèses respectifs le cycle ordinaire des études ecclésiastiques. Ils viennent compléter leur éducation philosophique dans ces hautes écoles qui s'alimentent jusque dans l'expression de la doctrine aux pures sources de la philosophie médiévale. A eux aussi, esprits déjà initiés, la philosophie scolastique peut parler la langue qui est plus particulièrement « sienne ».

Mais notre problème se pose pour les Grands Séminaires. C'est par la philosophie que l'on y commence les études ecclésiastiques. Or — remarquons-le bien — si la plupart des jeunes gens y apportent une connaissance suffisante du latin, tous pourtant parlent et entendent mieux leur propre langue. D'autre part, le grand nombre, sinon tous, vont y aborder pour la première fois des questions difficiles, toutes nouvelles pour eux et dont le caractère abstrait contraste singulièrement avec la physionomie, plus riante et plus vivante, des études poursuivies jusqu'alors. C'est ici que la

question se pose : En quelle langue doit se donner l'enseignement de la philosophie ? Elle se pose, non pour la pratique — nous l'avons déjà insinué — mais au point de vue théorique et *professionnel*. Commençons toutefois par rappeler comment elle se résout « en fait » dans les séminaires des divers pays.

* * *

A notre connaissance, il y a trois procédés en usage : l'emploi exclusif du latin, l'emploi exclusif de la langue nationale, l'emploi simultané et mixte du latin et de la langue nationale.

Disons un mot de chacun.

Il est des séminaires où le latin seul est employé dans la classe de philosophie. Le manuel est écrit en latin. Le professeur donne en latin l'explication des difficultés et les développements de la doctrine. C'est en latin que les élèves rendent oralement compte des questions dont l'étude leur est assignée pour chaque jour. C'est en latin qu'ils rédigent un résumé de l'enseignement qui leur est donné; c'est en latin que sont passés les examens et qu'ont lieu tous les autres exercices d'émulation qui peuvent exister dans les divers établissements. Et quelque bien fournie en livres nouveaux que soit, à la bibliothèque, la section de philosophie, ce sont pourtant des ouvrages latins qui en forment le fonds le plus riche.

Là où le système fonctionne sous la direction d'un professeur compétent et expérimenté, où la généralité des élèves s'y trouve préparée par de bonnes études de latinité, où une sage exception est faite pour les théories absolument modernes, où des lectures et des travaux personnels, en langue ordinaire, familiarisent les jeunes gens avec la manière de penser et d'écrire de nos philosophes contemporains, la méthode dont nous parlons est peut-être plus apte que toute autre à former des esprits sérieux, des intelligences fortement trempées. A cet égard, elle a fait ses

preuves dans le passé ; elle pourrait encore les faire dans l'avenir.

Ailleurs il en va tout autrement. On se base sur ce principe que la classe est pour les élèves, et non les élèves pour la classe. Puis donc qu'en maints endroits les étudiants semblent de moins en moins préparés pour un enseignement en latin, le professeur rompt hardiment avec la méthode ancienne. Il la respecte, mais il ne la trouve ni utile, ni même possible dans le milieu spécial où il doit initier de jeunes intelligences à une science toute nouvelle pour eux. L'enseignement se donnera donc tout entier dans la langue nationale. Dans les développements et éclaircissements, dans la récitation des leçons et la rédaction des travaux écrits, dans les examens, partout en un mot, le français, l'allemand, l'anglais, aura été substitué à la langue traditionnelle. Tout au plus, le manuel sera encore en latin, mais bien des professeurs regrettent cette dernière concession à une respectable habitude[1]). Ceux qui préconisent cette méthode par conviction et après mûre réflexion, et non par nonchalance et par parti-pris — car parmi les adversaires du latin il y a ces deux catégories — voudraient voir entre les mains de leurs élèves, des manuels en langue ordinaire, mais offrant du côté de la compétence des auteurs et de la sûreté des doctrines, les mêmes garanties que les manuels d'autrefois. Ils savent, eux, le goût et le temps considérable que perdent, pour l'étude de la philosophie proprement dite, les meilleurs élèves eux-mêmes, astreints qu'ils sont à traduire, à déchiffrer du latin, à faire des « versions » comme ils disent. Sans méconnaitre l'avantage réel qui résulte de ces efforts pour une meilleure intelligence du latin de l'Eglise, et tout en

[1]) Les partisans de l'emploi exclusif de la langue nationale en philosophie ne manqueront pas d'invoquer désormais, à l'appui de leur opinion, une autorité respectable. Nos lecteurs savent en effet que dans sa *Lettre à MM. les Directeurs de son Grand Séminaire* (Paris, Poussielgue, 1902) Mgr Latty, évêque de Châlons, recommande de substituer officiellement le français au latin, dans le cours de théologie lui-même.

convenant qu'il est utile de les faire un peu plus tard, quand on a négligé de les faire un peu plus tôt, ils se demandent pourtant si, pour atteindre ce résultat, il n'y aurait pas autre chose à faire que de sacrifier plus ou moins le cours de philosophie et d'y comprimer tout élan, tout essor, par le maniement si difficile d'un instrument démodé. Bref, il leur semble qu'on a tort de lier le sort de la philosophie à une préoccupation de langue doctrinale ou liturgique [1]); c'est acheter trop cher un avantage qui, à leurs yeux, ne compense pas le sacrifice consenti.

Enfin, comme en toutes choses, il y a un moyen terme. En beaucoup d'endroits, le manuel est en latin; l'usage de cette langue est prescrit pour les travaux des élèves comme pour l'enseignement du professeur. Mais, dans la pratique, il y aura bien des accommodements. Le professeur, tantôt par besoin personnel, tantôt forcé par l'inévitable nécessité de se faire comprendre, « d'obtenir quelque chose », se servira de la langue ordinaire. De son côté l'élève essaiera bien de réciter en latin sa leçon, de rédiger en latin ses travaux écrits ; mais d'une langue ainsi parlée et d'une langue ainsi écrite, il sortira un latinisme tout particulier auprès duquel le style décadent des derniers temps de l'Empire romain, et celui des écrivains du moyen âge, seront toujours de la haute littérature. Et, parmi les gens du métier, qui n'est amplement fixé sur l'inefficacité de cette méthode pour faire aimer la philosophie scolastique? Quelques jeunes gens, particulièrement sérieux, ne se laisseront pas rebuter et sauront, malgré tout, apprécier ses incontestables

[1]) Ceux qui, dans le présent débat, s'arrêtent trop exclusivement à ce que nous venons d'appeler le point de vue dogmatique ou liturgique de la question, auraient intérêt à relire les débuts de l'encyclique *Æterni Patris*, où Léon XIII a rappelé avec autorité l'influence prédominante qu'exerce la philosophie sur les doctrines et les mœurs de l'individu et de la société. S'il en est ainsi, ne doit-on pas s'étonner que certains professeurs fassent si bon marché de la philosophie elle-même, et ne lui reconnaissent pratiquement d'autre valeur que celle d'une heureuse initiation aux discussions scolastiques de la théologie ?

mérites. Mais la généralité des élèves ne sera pas gagnée à sa cause. Ils l'étudieront par nécessité, tout au plus par devoir ; mais ils n'y apporteront aucun goût, ils n'y trouveront aucun intérêt, et ils n'en conserveront guère un souvenir sympathique. On l'a dit bien des fois: le Créateur lui-même, dans presque toutes ses œuvres, a voulu associer l'agréable à l'utile. Que les hommes ne s'attendent jamais à de grands succès, là où cette loi serait trop ouvertement méconnue.

* * *

Tels sont les trois procédés suivant lesquels l'enseignement philosophique se donne « en fait » dans les séminaires. Qu'on nous permette maintenant de le redire : nous attribuons une grande part de la défaveur qui, en maints endroits, continue à peser sur la philosophie, à l'incertitude théorique et pratique qui règne à l'endroit de son meilleur organe de transmission, et aux demi-mesures, aux tâtonnements, aux méthodes hésitantes qui en résultent. — J'enseigne en latin. Fort bien. Mes élèves me comprennent et me suivent. Je le suppose. Et malgré tout, je me demande si je ne frappe pas mon enseignement d'une certaine stérilité, et si je prépare à la cause de la philosophie chrétienne des amis aussi sincères, des partisans aussi déterminés qu'ils le seraient devenus grâce à une méthode non moins sûre mais plus moderne. — J'enseigne en français. Fort bien encore. Mais n'ai-je pas tort de m'éloigner de la tradition séculaire de mes devanciers et ne contribuerai-je pas, pour ma petite part, à préparer, sinon la ruine, du moins l'abaissement des fortes études philosophiques ? Or qui ne voit que ces doutes, ces hésitations sont peu propres à servir la cause de la philosophie ? Le voyageur qui en pleine forêt trouve le choix entre deux itinéraires ne gaspillera pas son temps à essayer inutilement des deux, à passer alternativement de l'un à l'autre. Il s'orientera, consultera, si c'est pos-

sible, et se décidera pour l'un à l'exclusion de l'autre, quitte, bien entendu, à se replier promptement en arrière, si, malgré tout, il s'est trompé. Moins avisés que lui, nous nous familiarisons avec l'hésitation, et avec les retards qui en sont la conséquence. Nous nous plaisons à faire durer les essais. Nous oublions que les tâtonnements, inévitables dans les débuts de toute entreprise, sont facilement funestes à une cause, dès qu'ils deviennent l'expression ordinaire de l'activité. Alors qu'autour de nous tout le monde marche résolument dans une voie uniforme, nous restons divisés et perplexes sur une question préalable, et nous n'adoptons que des solutions provisoires. Nous continuons à ajourner la question, à espérer qu'avec le temps la lumière se fera, que tout s'arrangera, que la meilleure méthode se dénoncera d'elle-même. A notre humble avis, il faudrait tout au contraire examiner la question à fond, essayer de lui donner une solution définitive, ne pas tarder plus longtemps. Autant l'esprit de décision sait favoriser l'action, autant celui d'hésitation fait consumer un temps précieux dans une désolante stérilité. Cette loi générale trouve, dans l'ordre d'idées qui nous occupe en ce moment, une confirmation nouvelle. Dans les centres intellectuels où l'on emploie hardiment une seule méthode, quelle qu'elle soit du reste, tout le monde peut remarquer une vitalité plus grande, plus productive aussi, que dans ceux où l'on ne vit que de demi-mesures. Il ne faut rien exagérer; d'autres causes entrent en jeu, pour activer ici et retarder ailleurs la production des œuvres. Mais, ne nous le dissimulons pas, là où l'on tâtonne, l'on n'avance que péniblement, si tant est qu'on avance. Nous pouvons nous faire illusion; mais l'enseignement philosophique des séminaires pourrait, toute proportion gardée, exercer lui aussi une véritable influence sur ceux à qui il s'adresse, s'il se trouvait débarrassé des inutiles entraves dans lesquelles on l'enserre en beaucoup d'endroits, et si, à la droite orientation que lui a définitivement imprimée l'encyclique *Æterni Patris Filius* venait

du côté du corps enseignant une entente plus unanime sur le meilleur instrument de transmission.

* * *

Qu'on veuille pourtant le bien remarquer, nous ne demandons pas aux professeurs de sacrifier à un désir fantastique d'unification leur droit de garder la méthode qui leur réussit déjà, ni leur liberté d'adopter dans l'avenir toute autre qui pourrait être plus efficace. Se conformer aux nécessités concrètes et aux circonstances spéciales dans lesquelles on doit s'adresser à son auditoire actuel, telle est la grande règle que suivra toujours et partout le professeur sincèrement préoccupé du progrès de ses élèves. Mais tout en affirmant bien haut cette liberté inaliénable et ce droit imprescriptible, nous pourrions tomber d'accord sur la question théorique et professionnelle de la meilleure langue d'enseignement. Nous estimons que cette entente constituerait déjà un grand progrès, car une fois d'accord sur ce point, nous ferions notre possible pour sacrifier à cette conviction non pas nos droits, mais nos hésitations et notre routine.

Nous tournant donc vers tous ceux qu'intéresse la prospérité des études philosophiques, nous leur disons : Toutes choses bien pesées — d'une part : le poids de la tradition des siècles précédents, le caractère propre de la philosophie scolastique, ses affinités avec le dogme catholique *un* et *immuable ;* d'autre part : l'exemple uniforme de tous ceux qui enseignent en dehors de nous, l'état actuel des connaissances latines chez la plupart des jeunes gens qui finissent leurs humanités — quelle est la langue dans laquelle doit être exposée aux élèves des Grands Séminaires, la philosophie scolastique ? Telle est la question que nous avons pris la liberté de soumettre à nos lecteurs. Elle peut être tranchée si les vrais amis de la philosophie chrétienne veulent apporter à la résoudre, l'appoint précieux de leur expérience et de leur sagacité.

On nous saura peut-être gré de récuser d'avance certaines solutions imaginaires plutôt que réelles. Si tout en constatant la baisse générale du latin, nous voulions pourtant la conserver comme langue d'enseignement de la philosophie scolastique, ne proposons pas comme motif, certain passage de l'encyclique *Depuis le jour* [1], et comme remèdes au mal des moyens comme celui-ci : éliminer à l'examen d'admission au Grand Séminaire ceux des aspirants qui ne seraient pas jugés capables de suivre un cours latin de philosophie — ou comme cet autre : préconiser un mouvement de reflorescence des études latines dans les Collèges et les Petits Séminaires. Le dernier de nos contradicteurs nous ferait observer de suite que « maintenir en grand honneur dans les Petits Séminaires et les Collèges libres l'enseignement *du latin* » et « enseigner une science *en latin* » sont deux choses bien différentes. Quant aux deux moyens, le premier est irréalisable dans la pratique, vu les besoins de la plupart des diocèses. Bien plus, vouloir fermer à des jeunes gens intelligents et dignes la voie du sanctuaire, pour une lacune dont ils ne sont pas responsables et qu'il leur est toujours possible de combler, ce serait tout à la fois une maladresse et une injustice. — Et quant au second moyen, il est pour le moins hors de propos. Devant une difficulté à résoudre, c'est une fausse tactique que de se renvoyer mutuellement la balle et de compter sur autrui là où il faut agir par soi-même. Sans doute, il nous est permis de demander qu'on nous vienne en aide, et d'espérer que l'avenir nous réserve de meilleures conditions que le présent ; mais, en attendant, restons dans ce qui est, dans ce qui sera peut-être longtemps encore, l'inévitable réalité et remédions-y par nous-mêmes.

Nous désirerions aussi des solutions **complètes**. C'est ainsi que les partisans de la langue nationale auraient à indiquer

[1]) Cf. l'encyclique *Depuis le jour*, 28 sept. 1899: « Cet tion.....» jusqu'à : « Une fois en possession.,. etc. »

les garanties à exiger du côté des auteurs comme du côté des professeurs pour que l'abandon de la langue traditionnelle et quasi-officielle n'entraînât ni la perte, ni même la diminution des précieux avantages que les sciences sacrées et la philosophie retirèrent toujours de leur union naturelle. Bref, il faudrait montrer à quelles conditions la philosophie, quoique parlant une autre langue, resterait toujours la vraie philosophie, reine, elle aussi, dans son domaine, mais amicalement associée aux doctrines révélées et bénéficiant tant soit peu de leur infaillibilité, malgré ses légitimes besoins d'accroissement et de progrès.

Voilà quelques modestes réflexions que nous soumettons avec confiance aux amis de la philosophie scolastique. Parfois après une violente pluie d'orage, la vaste cour de notre séminaire ressemble à un petit lac. L'eau ne s'écoule pas, malgré les nombreux conduits de déversement qui y sont installés en permanence. Ceux-ci seraient-ils donc remplis de haut en bas, de terre et de boue ? Pas le moins du monde, car voici un bon serviteur de la maison qui, en tâtant sous les eaux, trouve les orifices, et en enlève... quoi donc ? Quelques brindilles de paille, quelques feuilles desséchées qui, charriées par les premières eaux sur les petites grilles, se sont mises en travers et ont obstrué les ouvertures, ne laissant plus passer qu'un filet insignifiant. Ces légers obstacles à peine enlevés, de petits tourbillons se forment et en quelques minutes les eaux ont disparu ; elles coulent maintenant à travers les carrés du jardin et les prairies d'en bas.

Sans vouloir outrer l'intérêt et la justesse de cette comparaison, ne pouvons-nous pas dire qu'elle jette un peu de lumière sur le problème qui nous a occupés ? Si, malgré les ressources dont dispose actuellement la philosophie scolastique, la faveur dont elle jouit de nouveau dans l'Eglise et même en dehors d'elle, les efforts et le mérite de ses fidèles disciples, le grand appoint de force que donne la conviction intime de posséder le vrai système de doctrines

philosophiques, celui qui en surpasse tant d'autres pour la solidité des principes et la sûreté des conclusions, si malgré tout cela une telle philosophie reste stationnaire en maints endroits, ne s'écoule pas suffisamment, n'arrose pas assez régulièrement les champs des intelligences, attribuons-le sans doute à des causes plus profondes, mais demandons-nous en même temps si un point de détail ne donnerait pas mieux encore la clef du mystère ? A nos lecteurs de dire si la question soulevée mérite leur bienveillante attention et la peine d'être examinée avec impartialité et désintéressement. Peut-être trouveront-ils que nous venons de proclamer tout haut ce qu'ils ont souvent dit tout bas. Peut-être surtout, leur zèle et leur dévouement à une cause qui nous est également chère, l'emportant en cette circonstance sur leur habituelle modestie, voudront-ils communiquer à la Rédaction de la *Revue* le fruit de leur expérience et de leur compétence et chercher avec nous l'heureuse solution d'un problème qui n'est pas sans influence sur les destinées de la philosophie.

HUBERT MEUFFELS.

IX.

RÉCENTES CONTROVERSES DE MORALE.

La morale catholique traverse actuellement une période de crise dans les pays de langue allemande. Sous prétexte de faire de la science, mais avec une âpreté qui révèle autre chose qu'une « critique de raison pure », on s'en est pris à la méthode et aux bases rationnelles de la théologie morale. Inutile de rappeler les attaques contre le grand moraliste des temps modernes, saint Alphonse de Liguori, attaques qu'on a portées jusqu'à la tribune des parlements, et que R. Grassmann [1]) a eu le triste honneur de codifier pour alimenter les passions sectaires des masses. L'immense succès de librairie qu'il obtient, n'augmente pas son mérite scientifique [2]). Mais il a donné l'éveil : l'attention des gens qui pensent a été fixée sur l'enseignement catholique de la morale. Les moralistes protestants ont pris l'offensive ; ils ont défendu des idées émises autrefois, sans rencontrer d'écho sérieux. En présence de ces attaques, les théologiens catholiques ont fait un examen de conscience, au grand jour.

Voilà l'origine d'une double controverse. D'abord, controverse entre réformés et catholiques : la morale, telle que la comprennent les écoles catholiques, repose-t-elle sur des

1) Robert Grassmann, *Auszüge aus der Moraltheologie des hl. Dr. Alphonsus.* Stettin, 1900.

2) Cf. Dr. Jos. Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsaetze und Aufgaben. Ein Wort zur Abwehr und zur Verstaendigung.* Köln, Bachem, 1901, S. 157 (*Goerres-Gesellschaft*, 1901, 3). Von « Wissenschaftlichkeit » konnte bei diesem Gegner keine Rede sein; die erschienenen Kritiken haben ihm lächerliche Uebersetzungsfehler und direkte Fälschungen nachgewiesen, das Gericht hat die beschimpfende Tendenz seiner Schrift festgestellt: seine dogmatischen Werke sind als ein Gewebe willkürlichster Phantasieen und occultistischen Aberglaubens mit einem starken Einschlag van Pantheismus erwiesen worden, etc. » p. 5 s.

principes subversifs de la raison et de la liberté, incompatibles avec l'idéal de la vie et de la civilisation contemporaines ? Il y va de l'existence même de l'éthique traditionnelle du christianisme : on prétend détruire l'édifice de la théologie morale, en sapant ses assises philosophiques. Dans les ouvrages récents, plus ou moins teintés de kantisme, ces tendances se font jour manifestement. De pareilles idées ont été notamment exposées *ex professo* par le Dr W. Hermann, professeur à l'Université de Marbourg [1]).

Une seconde discussion met aux prises les moralistes catholiques entre eux. La morale, comme science, peut-elle fièrement regarder en face ses adversaires ? Répond-elle, par sa méthode et par ses résultats, aux rigoureuses exigences de la science et de la vie modernes ? Ou bien, les reproches des protestants sont-ils fondés, du moins en partie ? Devra-t-elle se résigner à perfectionner sa méthode, c'est-à-dire abandonner celle qu'on est convenu d'appeler « casuistique », et porter de préférence ses investigations vers le côté subjectif de l'acte moral ? En outre, pour se mettre au niveau de la philosophie, de la jurisprudence, de l'économie sociale, des arts et de la littérature, aurait-elle à franchir, par un effort gigantesque, l'espace de tout un siècle ? Tout cela a été dit par les voix les plus autorisées de l'Allemagne catholique. Déjà en 1898, l'évêque de Rottenbourg, Mgr Keppler, alors professeur à l'Université de Fribourg i/B., écrivit touchant la morale : « dass die Zeiten spurlos an ihr vorübergegangen seien » [2]). A plusieurs reprises, le professeur de Tubingue, Dr A. Koch, s'est prononcé dans le même sens [3]). Mais pour donner

1) W. Hermann, *Roemische und evangelische Sittlichkeit*. Marburg, 1901. 2. Aufl., S. XII-68. — En fait de répliques à cet écrit, nous connaissons une étude de Adloff, professeur au séminaire de Strasbourg (*Katholische Moral und Sittlichkeit*. Strassburg, 1901), ainsi que l'ouvrage mentionné et très important du Dr. Mausbach, professeur de morale à l'Université de Munster.

2) *Zur ethischen Bewegung der Gegenwart* (*Literarische Rundschau*, 1898, sp. 4).

3) Cf., par exemple, *Theologische Quartalschrift*, 1898, pp. 331 ss., 653 ss.; 1900, pp. 468 ss. M. Koch juge fort sévèrement l'enseignement théologique de la morale :

vraiment l'impulsion au mouvement, il a fallu les articles parus, coup sur coup, dans les suppléments scientifiques des deux grands journaux, *Germania* [1]) de Berlin, et *Kölnische Volkszeitung* [2]). Dans beaucoup de milieux, ces idées ont été accueillies avec une faveur marquée [3]). Ailleurs, elles ont porté l'émoi et la consternation. C'est ainsi que, pour se borner à des noms éminents, le Dr A. Müller, dans *Der Katholik* [4]), a relevé, point par point, les reproches faits aux moralistes, et le P. Lehmkuhl de son côté a voulu les absoudre dans les *Stimmen aus Maria-Laach* [5]). D'autre part, aux yeux du « professeur d'université », correspondant de la *Germania* [6]), Linsenmann [7]) et Mgr Simar [8]) seraient les seuls qui, dans leurs traités de morale, se

« Nach unserer vollen Ueberzeugung sind die betreffenden Ausführungen in der moraltheologischen und kanonistischen Literatur grossentheils mitverantwortlich für solche krasse Uebertreibungen und plumpen Anklagen, wie sie neuerdings gegen die katholische Moral wieder vorgebracht worden sind. » p. 470.

1) *Ueber Aufgabe und Methode der Moral in der Gegenwart, von einem Universitaetslehrer* (*Wissenschaftliche Beilage zur Germania,* 1901, n. 17, pp. 129-132 ; n. 19, pp. 148-151 ; n. 20, pp. 154-158 ; n. 22, pp. 173-175 ; n. 23, pp. 180-183). — D'aucuns ont amèrement reproché à l'auteur d'avoir porté la discussion dans la tribune d'un journal, au lieu de la réserver aux seuls spécialistes. Cf. *Der Katholik*, 1901, Bd. XXIII, p. 36, p. 347 s. ; *Stimmen aus Maria-Laach*, 1901, n. 6, p. 1. — Comme suite à la présente controverse, le P. Franz S. J. a écrit sur la méthode de traiter une question délicate de morale : *Die Behandlung der sexuellen Sünden in der Moral* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1901, 4, p. 577-593).

2) *Eine dankbare Aufgabe für die katholische Theologie* (*Literarische Beilage der Koeln. Volksztg*., 1901, n. 18).

3) Cf. Ehrhard, *Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*. Stuttgart u. Wien, 1902, p. 207. — Mausbach (*op. c.* passim), tout en défendant la méthode casuistique, admet qu'il y a des progrès à réaliser. Nous n'avons pas encore eu en main l'étude que le même auteur vient d'écrire dans le premier numéro de la *Theologische Revue*, étude où il examine *ex professo* les questions débattues entre catholiques : *die neuesten Vorschlaege zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*, 1902, janvier. — A noter encore l'article du Dr. Kneib, *Professor Mausbach über katholische Moral* (*Der Katholik*, 1902, février, pp. 97-108). Il ne fait que résumer l'étude de Mausbach, tout en l'approuvant.

4) August Müller, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig?* (*Der Katholik,* 1901, oct. pp. 346-360 ; nov. p. 402-427). — Déjà en 1898, le P. Arendt exaltait les progrès de la théologie morale, dans les *Analecta ecclesiastica*, p. 428. — Avant de publier l'étude de A. Müller, la revue *Der Katholik* avait déjà pris position dans le débat soulevé par la *Germania*. Cf. 1901, Bd. XXIII, pp. 35-50, 164-175.

5) P. Lehmkuhl, *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben* (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1901, n. 6, p. 1-20).

6) *Wissensch. Beilage,* p. 155.

7) Franz X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*. Freiburg in Br., 1878.

8) Theophil Simar, *Lehrbuch der Moraltheologie*. Freiburg in Br., 1867 ; . Aufl., 1893.

soient affranchis de la méthode traditionnelle, pour mieux se mettre en harmonie avec le concept scientifique de l'éthique, et satisfaire davantage aux nécessités actuelles.

Quoi qu'il en soit du bien fondé de toutes ces assertions, il ne semble point dépourvu d'intérêt, même pour ceux qui ne vivent pas dans un commerce journalier avec la théologie, de rechercher si, à la base de ces discussions, il n'y a pas de principes rationnels, ou quels doivent être les fondements philosophiques sur lesquels la théologie morale peut et doit bâtir ses synthèses. Mais, comme la controverse entre moralistes catholiques ressortit directement à la théologie, nous nous contenterons de considérer en premier lieu la notion de la morale, pour recueillir en passant certaines indications quant à la méthode à employer en cette science.

I.

Quel est le concept scientifique de la morale ? Quel est son objet formel, et partant par quel lien se rattache-t-elle à la vaste synthèse philosophique et théologique ?

La philosophie comme aussi la théologie embrasse du regard l'échelle de tous les êtres, depuis la créature la plus inférieure jusqu'à la majesté pleine de mystères de l'Être infini. La seule différence à marquer, c'est que d'une part la raison, à l'aide de l'expérience externe et interne, porte directement ses investigations dans le monde fini, pour s'élever du spectacle de sa contingence et de sa finalité, à la connaissance de l'Absolu. La pensée théologique d'autre part, c'est-à-dire l'intelligence humaine illuminée par un rayon de l'inaccessible Lumière, se trouve par là même essentiellement orientée vers Dieu : elle sonde cet abîme sans rivages, mais en le sondant elle regarde aussi les créatures, elle les regarde comme émanant de Dieu, et revenant à Lui ; tels des fleuves nés des eaux de la mer et reportés irrésistiblement vers elle. Distinction personnelle, infinie distance entre l'Être absolu et l'être participé ! et cependant réelle union, union intime, fondée sur les

essences mêmes ! Ce lien mystérieux se révèle au regard du philosophe et du théologien ; la notion de finalité est la clef de voûte de la synthèse scolastique et chrétienne.

Or, c'est cette finalité même des créatures, leur essentielle orientation vers Dieu, ou, pour le dire plus exactement, c'est le résultat de ce mouvement de finalité, dans la créature raisonnable, qui constitue l'objet formel de l'éthique, et partant fait d'elle une science véritable. A moins de l'établir à cette place, vous coupez une branche de la philosophie : vous en ferez — on n'a pas manqué de le faire [1]) — une étude qui ressortit aux sciences naturelles ou au droit, suivant que vous considérez les actes humains ou leurs règles objectives ; vous la rattacherez tout au plus, comme un chapitre, à la psychologie, si vous étudiez les actes moraux en tant que manifestations de la raison et de la libre volonté. En outre, comment parler encore d'une « théologie » morale ? De quel droit la placer dans ce domaine qu'embrasse la « science de Dieu », la θεολογία ? [2])

A ce propos, remarquons la profondeur de la synthèse scolastique, et spécialement celle de saint Thomas. Dans ses deux Sommes, il rattache la morale à la connaissance de Dieu d'une façon tellement intime, que l'en détacher serait mutiler ces monuments et détruire leur conception même [3]). A bien examiner son idée, il est manifeste que

1) Lire, sur les tendances les plus récentes en ce sens : Roure, *La crise de la morale* (*Études* des Pères Jésuites, 1901, t. 89, pp. 517-536).

2) De fait, il se rencontre des moralistes qui voudraient détacher la morale de la théologie, détruisant par là même son caractère essentiel. Cfr. p. e., A. Krawutsky (professeur à l'Université de Breslau), *Einleitung in das Studium der katholischen Moraltheologie*. 2 Aufl. Breslau, 1898 : « Auf ihre Eigenart angesehen, ist die katholische Moraltheologie vor allem wesentlich Moralunterricht (oder Sittenlehre, nicht Gotteslehre). » p. 5.

3) Nulle part saint Thomas ne donne une définition explicite de la morale ; de temps à autre, on rencontre une esquisse, qui permet de saisir son idée. Celle-ci d'ailleurs se dégage clairement de toute la conception de ses œuvres. Voir, p. ex., *Summa c. Gent.*, l. III, c. 1 : « Quia ergo, in primo libro, de perfectione divinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur, in hoc tertio libro, prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. » C'est ainsi qu'il caractérise son éthique — Depuis saint Thomas, il faut aller jusqu'à l'allemand Etienne Wiest, de la fin du XVIIIe siècle, pour trouver le premier essai d'une notion exacte de la morale.

pour lui, comme pour tous ses héritiers, la morale, tant rationnelle que surnaturelle, n'est autre chose que « la science du *motus* de la créature libre vers Dieu », ou encore, la connaissance de Dieu en tant que fin dernière de la création *dans* la créature raisonnable : « de actibus humanis agit (sacra doctrina), secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit » (S. T. I^a, q. 1, a. 4, in corp.); — « subjectum moralis philosophiae est operatio humana, ordinata ad finem » (in I Ethic. lect. 1).

Comme saint Thomas le remarque explicitement, l'éthique a pour objet direct et matériel les actes humains : comment entendre autrement le mouvement de l'homme vers sa fin ? Elle les étudie en tant qu'ils sont ordonnés et dirigés vers la fin suprême. C'est là, semble-t-il, le concept essentiel de la morale. Dès lors, le rôle qui lui est dévolu comme science consiste dans l'analyse et dans l'application de cette idée primordiale : l'analyse surtout sera poussée aussi loin que le permet la puissance visuelle de la raison et de la foi.

Il ne semble pas inutile de rappeler ces notions fondamentales : la controverse, dont nous parlons, ne paraît pas s'en occuper outre mesure ; et de plus, il suffit de jeter les yeux sur quelques traités de morale pour se convaincre du peu de soin qu'ils prennent de bien fixer les idées [1]). Dira-t-on, par exemple, qu'il est indifférent d'y voir la science des règles de conduite, plutôt que celle des actes humains, dirigés, d'après ces règles, vers leur fin ultime ? En somme, quelle atteinte la morale en ressentirait-elle ? Mais voilà bien le fond des attaques protestantes et l'un des principaux griefs relevés dans la controverse présente ! Les catholiques, dit-on, entendent la morale comme tout objective, entièrement extérieure, ne se souciant point de ce qui se passe dans le sanctuaire intérieur où se fait la rencontre de l'âme

1) Cf. une série de définitions dans Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*. Ed. sec. Brugis, 1890, pp. 2-4.

et de Dieu. C'est une calomnie, sans aucun doute, mais à la condition qu'on s'en tienne à la notion traditionnelle, mise en valeur par saint Thomas. Comprise de la sorte, l'éthique est avant tout subjective, c'est-à-dire qu'elle étudie directement l'être moral, examine comme objet propre l'acte humain dans sa réalité concrète, psychologique.

Ici encore notons avec quelle logique rigoureuse saint Thomas et ses commentateurs poursuivent leur idée, avec quel soin méticuleux ils étudient le sujet lui-même : uniquement par égard pour la science, ils s'arrêtent à des vertus naturelles et même à certains dons surnaturels avec une prédilection que les modernes ne comprennent guère, et qui révèle pourtant la beauté de leur concept philosophique. Remarquez aussi la haute estime dont ils entourent la méthode appelée « ascétique » ou « mystique ». Or, c'est précisément celle qui considère les dernières étapes de l'homme dans son mouvement vers la fin [1]). Chez les scolastiques, elle fait partie intégrante de la morale comme telle, elle la couronne et la parachève [2]).

C'est donc un vice essentiel de conception de ne voir dans la morale que l'étude des *préceptes*, ainsi que du désordre ontologique que leur violation entraine [3]). Et ceux parmi les catholiques, qui exigent des moralistes la science des *actes* moraux, d'après leurs principes derniers, ceux qui demandent l'examen des *vertus* et partant une division organique correspondante, nous semblent avoir la compréhension nette et complète de l'essence de la morale. Mais

1) **Krawutsky** donne la notion exacte de cette méthode, quand il écrit : « die Sittlichkeit stellt sich uns bei dieser ascetischen Behandlung des Moralunterrichts nochmals von einer neuen Seite dar und erscheint nunmehr als die Uebereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit dem Endziele des Menschenlebens, oder auch als das tugendgemässe Zusammenwirken unserer Seelenkräfte zur angemessenen Verfolgung unseres ewigen Lebenszieles. (*op. c.*, p. 117).

2) **Linsenmann** (*op. c.*, p. 27) va jusqu'à dire : « diese Mystik enthält erst eigentlich die *christliche* Moral ».

3) *Wissensch. Beil. zur Germania* [n. 19, p. 119] : l'auteur montre très bien que [illegible]hique chrétienne n'est pas seulement de la « pathologie », « Sündenlehre ». — Item [illegible]**mann**, *Moraltheologie*, p. 26.

leurs accusations portent à faux, s'ils rendent solidaire d'une tendance fâcheuse la notion scolastique, comprise en plein XIX[e] siècle par nombre de moralistes de valeur. Dans le sens que nous venons de définir, mais dans celui-là seulement, on peut parler de « subjectivisme » en morale. Quant à pousser ce subjectivisme au point d'*exclure* l'étude des règles objectives de moralité, on le comprendrait certes de la part des adeptes du Kantisme : pour conserver la « moralité », d'après eux, il faut bannir ce qu'ils appellent la « légalité ». Mais ceux qui n'admettent pas cette théorie n'ont pas le droit de négliger l'élément objectif de l'acte humain : car pour étudier l'acte moral comme tel, tout dépend de sa conformité à la loi. Gardons-nous donc d'exagérer cette idée : « la morale *ne peut être* ni canonique (canonistisch), ni juriste (gesetzlich). »

Est-ce à dire qu'il faut condamner le casuisme ou la méthode casuistique [1]) ? Y a-t-il incompatibilité entre ce procédé et le caractère scientifique de la morale ? Revenons au concept établi plus haut. Nous l'avons dit, tout le travail de l'éthique consiste dans l'application et dans l'analyse la plus minutieuse du mouvement de finalité qui emporte la libre créature.

Que si l'on embrasse les théories développées par Kant dans la *Critique de la Raison pratique*, le casuisme ne se comprend guère. Il est condamné et banni d'après la loi constitutionnelle de la moralité : « agis de telle façon que ta règle de conduite puisse être érigée en loi universelle ». En toi-même, dans ta nature raisonnable, tu découvres le dernier pourquoi de ton devoir, à condition toutefois que

1) Voici la notion qu'en donne Krawutsky (*op. c.*, p. 116) : « die Sittlichkeit selbst erscheint bei dieser kasuistischen Behandlung des Moralunterrichts als die Uebereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit der Stimme des Gewissens sowie mit den Vorschriften des Sittengesetzes, oder vollständiger ausgedrückt, als diejenige Wohlbeschaffenheit des menschlichen Freiheitsgebrauches, welche durch seine Uebereinstimmung mit der Stimme des Gewissens und den Vorschriften des Sittengesetzes entsteht. » On arrive à ce résultat, en étudiant autant que possible les actes dans leurs espèces respectives.

tu n'aies en vue aucun mobile intéressé, personnel. Ta raison est autonome, législatrice souveraine : donc, si tu écoutes sa voix prononçant sans appel, tu accomplis une loi dont l'humanité tout entière, dans chacun de ses membres, entendrait la promulgation dans les mêmes circonstances et sentirait l'obligation absolue : « Fais ton devoir, parce que c'est ton devoir ; observe la loi, parce que c'est la loi ». Dès lors, en toute occurrence et dans toutes les difficultés de la vie morale, chacun n'a qu'à se consulter : car nul autre ne peut lui imposer ni lui enseigner ses obligations. Aussi bien, conséquente avec ses principes, la morale kantienne ne vise-t-elle point la pratique. Moins que le protestantisme [1], qu'elle a conduit aux limites extrêmes en fait d'autonomie subjective, elle n'a garde de s'engager dans l'examen des phénomènes moraux particuliers [2] ; plus que lui, elle a foi dans le sens moral individuel *(das selbstfindenmüssen)*. Donc, du casuisme point !...

Nous soupçonnons que l'influence inconsciente du milieu n'est pas étrangère à l'éclosion du débat, au moins sur ce point précis en litige entre catholiques, — tout comme on a cru récemment devoir porter l'apologétique au niveau du subjectivisme moderne. Car enfin, la méthode casuistique, loin d'être condamnable en elle-même, découle de la nature du sujet moral. Il ne nous incombe point ici de montrer qu'en dernière analyse c'est par les sens que naissent les idées : par cette voie l'homme entre en contact avec le monde extérieur ; et bientôt, être responsable, il se sent lié moralement envers la vie du dehors.

Lors donc que par ses facultés cognitives il est arrivé à percevoir une obligation absolue — telle : « tu ne tueras point » — tout n'est pas dit : s'engager dans la vie, muni

1) Cf. *Germania*, n. 20, p. 157 s. et Mausbach, *Die katholische Moral*, etc. p. 37. Le premier attribue l'absence du casuisme chez les protestants à l'absence de la confession ; le second, avec plus de raison, y trouve un corollaire de leur doctrine sur la foi ainsi que sur la loi.

2) Voir, p. ex. W. Hermann, *Ethik*, p. 161 ; et surtout Stange, *Einleitung in die Ethik*. Leipzig, 1901 (passim). Celui-ci pousse cette manière de voir, aussi loin que possible.

de ce principe rudimentaire, et confiant, pour les déterminations concrètes, dans la force intuitive de sa raison pratique, c'est évidemment aller au devant de déconvenues et d'erreurs de conduite lamentables. On se créera souvent des obligations qui n'en sont point, et parfois on n'aura pas conscience de l'existence de la loi. L'autorité publique, en condamnant un malfaiteur à mourir sur le gibet, ne commet pas un assassinat, pas plus que le voyageur qui défend sa vie en abattant un brigand au fond d'une forêt. C'est que la loi, pour être absolue et universelle, n'en est pas moins conditionnée par les faits et les choses extérieures. Aussi bien, n'est-ce pas trop de l'expérience des autres et surtout de la perspicacité des savants, pour arriver à la pleine possession de la science éthique.

Il ne suffira donc point au moraliste d'établir scientifiquement les fondements des obligations, comme les kantiens le prétendent ; il ne lui suffira pas non plus de rechercher et de synthétiser les principes généraux de la morale: car, précisément pour les saisir pleinement, il faut en faire une analyse détaillée, en montrer les applications et le jeu dans toute la vie humaine, concurremment au jeu, souvent très complexe, de tous les autres principes moraux. La méthode casuistique est donc intimement unie à la méthode spéculative : ce serait compromettre les résultats de celle-ci, que d'en détacher la première.

Aussi, nous ne comprenons pas ceux qui ne voient dans la morale qu'une juxtaposition de cas concrets, où l'étude des principes ne vient qu'en sous-titre ; ceux-là sont les héritiers directs des *libri poenitentiales* du moyen âge, plutôt que les descendants des grands sommistes scolastiques. Mais d'autre part, il ne faut pas, par une réaction excessive, mettre la méthode casuistique au ban de la science, et l'admettre tout au plus « par tolérance » dans l'étude scientifique de la morale [1]).

1) Cf. dans ce sens *Germania*, n. 19, p. 148 s.; Urba

On allèguera l'éternelle objection : la science est une *connaissance* certaine, son but principal est théorique, et non pas pratique. Or la méthode casuistique vise uniquement la pratique. Elle n'est qu'une application de la science [1]).

Entendons-nous. On peut faire du casuisme, en appliquant simplement *la science faite*, ou, si l'on veut bien, en l'enseignant par exemples : ainsi entendue, la casuistique « n'est certes pas une branche de la science morale » [2]). Mais il y en a une autre, qui vise directement la théorie, *la science à faire* : celle-là s'appuie sur l'expérience externe, examine les faits, les circonstances concrètes, subjectives et objectives, uniquement pour mieux *connaître* les principes, leur compréhension et leur extension [3]). Loin de constituer un simple appendice, cette seconde espèce de casuistique est au cœur de la science ; et c'est limiter arbitrairement le champ à cultiver que de l'en exclure.

Voilà quelques idées générales qui se dégagent du concept de l'éthique. Nous arrivons au litige entre catholiques et protestants, où se manifeste plus clairement la présence de deux philosophies.

(*A suivre*). E. VAN ROEY.

1) *Germania*, n. 19, p. 119 : « das Wissen, die Theorie ist zunächst Selbstzweck der Wissenschaft, die Begründung, Sicherstellung, Erweiterung, die Systematik des Wissens ist zunächst ihre vornehmste Aufgabe. Dann bleibt sie wirklich Wissenschaft ; im andern Fall aber wäre sie eine Anleitung zum praktischen Handeln, eine Sammlung von praktischen, mehr oder weniger erprobten Regeln mit wissenschaftlichem Anstrich. »

2) Urbany, *Kirchenlexicon*, loc. cit.

3) *Germania*, n. 22, p. 175. Le savant auteur veut bien admettre la méthode casuistique, employée dans ce sens, pour les questions regardant la justice : « immerhin ist es auch hier Aufgabe der Wissenschaft, vor allem die Grundsätze klar und bestimmt zu formuliren und zu begründen, und dem praktischen Moment dadurch Rechnung zu tragen, dass sie Winke für die Anwendung auf besonders schwierige Fälle giebt. Sie kann dabei... zur Klarstellung, Verdeutlichung der Principien ganz gut den einen oder andern Casus erläuteren. »

Mélanges et Documents.

V.

Le mouvement néo-thomiste.

France. — L'événement capital à consigner dans nos archives périodiques du mouvement thomiste est une étude de M. C. Besse intitulée : « Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain ». Elle a paru dans la *Revue du clergé français* (n^os^ du 1er, du 15 janvier et du 1er février 1902) et son auteur l'a publiée en outre sous forme de brochure [1]. C'est une histoire complète et richement documentée, écrite en une langue pittoresque, et bourrée d'appréciations originales sur les divers épisodes qui ont marqué la marche en avant des idées néo-thomistes depuis 1860. Les conseils récemment venus de Rome, sur l'orientation qu'il convient de donner aux études philosophiques en France, ont suggéré à M. Besse l'idée de cet intéressant opuscule et il a su apprécier avec une remarquable perspicacité les tentatives et les expériences qui ont été faites en Italie et en Belgique. L'auteur est partisan sincère d'une « philosophie ès sciences » ; il a bien voulu décrire par le menu, avec un souci scrupuleux de faits et d'exemples, ce qui se passe et ce qui se tente chez nous. Qu'il nous soit permis de lui dire ici, pour sa vigueur d'exposition et sa sympathie d'appréciation, une vibrante parole de reconnaissance.

* * *

Dans la conclusion d'un beau livre que nous avons signalé dans notre dernière livraison (*La Philosophie de la nature chez les anciens*, Paris, 1901), M. Ch. Huit fait ces justes réflexions sur l'alliance de la philosophie et des sciences (pp. 571 et 572) : « Ne jouirons-nous pas de nouveau de cette alliance féconde entre la philosophie et la science, alliance qui, après tant de siècles de progrès ininterrompu,

1) 63 pages. On peut l'obtenir aux bureaux de la *Revue Néo* [illegible] prix de 1 fr. (franco).

offrirait certainement un surcroît de portée, de solidité et de grandeur? On a dit: « Le philosophe n'est point historien ou littérateur: il doit être géomètre et physicien, ou il ne sera point philosophe ». C'est aller un peu loin peut-être, mais il reste incontestable que des connaissances étendues sont nécessaires pour entrer dans l'ordre concret des êtres et aborder pratiquement les grands mystères de la création. Non seulement on ne peut plus songer aujourd'hui à renouveler les audaces dialectiques d'un Hégel et d'un Schelling, à qui Humboldt, leur compatriote, reprochait avec tant d'autorité « les courtes saturnales d'une science étrangement idéale » ; mais il faut se persuader qu'une sérieuse métaphysique du monde ne se contente pas d'une sèche énumération d'axiomes ontologiques ou d'un catalogue des attributs généraux réels ou supposés de la matière. Démocrite, Platon, Aristote, Théophraste, dont la pensée était comme attirée par les plus profondes abstractions, ont fait à leur heure, ne l'oublions pas, œuvre de savants plongés dans l'observation et l'analyse de la réalité. Ils écrivaient sur les propriétés des plantes, sur les classifications animales, sur les mouvements des astres, sur les ressorts de notre organisme, de la même plume qui abordait sans trembler les problèmes les plus ardus de la métaphysique. »

* * *

Après ces paroles de M. Huit, le lecteur nous saura gré de rapporter quelques extraits de communications faites sur l'enseignement de la philosophie au Congrès international d'enseignement supérieur de 1900. La *Revue internationale de l'enseignement* les réunit dans sa livraison du 15 décembre 1901. Les idées exprimées par le P. Bulliot, de l'Institut catholique de Paris, rappellent fidèlement le programme de l'Institut de Louvain, dont le P. Bulliot se réclame expressément. M. Boutroux, à qui la situation prépondérante en Sorbonne confère une grande autorité, nage dans les mêmes eaux et l'on trouve dans ses déclarations une expression nouvelle d'une conception pédagogique qui lui est chère et qu'il défend depuis longtemps : « Par cela même que la philosophie a une tendance à se morceler, de nombreux esprits sentent avec d'autant plus de vivacité le besoin de maintenir cette fonction de la philosophie qui, de tout temps, a été considérée comme essentielle : ramener à l'unité des choses qui se présentent comme séparées... » (p. 507). — « Il faut maintenir, à côté des recherches analytiques, où les sciences positives font à elles seules la plus grande partie des frais, les recherches où l'esprit considère, dans les choses,

leurs conditions d'intelligibilité, de vérité, d'harmonie et de perfection. Logique, psychologie, morale, doivent toujours conserver en elles le levain de métaphysique qui, quelque jour peut-être, soulèvera les théories expérimentales et les animera d'une vie nouvelle » (pp. 508 et 509). Et l'auteur conclut : « Ces considérations sur l'état et l'idée de la philosophie déterminent l'objet de l'enseignement philosophique dans les universités. Cet enseignement a ce caractère d'être à la fois universel et spécial. C'est son universalité même qui le distingue des autres et fait son originalité. Il vise à considérer les choses et les sciences, la théorie et la pratique, le concret et l'abstrait, le réel et l'idéal, la nature et l'homme, dans leurs rapports intrinsèques, et, s'il se peut, dans leur unité fondamentale. Pour atteindre à cette fin, constamment il se retrempe dans les sciences positives, et constamment il se vivifie dans la pensée réflexive » (p. 509).

* * *

Dans le même ordre d'idées, signalons un beau livre écrit par une plume alerte, où sous le titre de « Contribution philosophique à l'étude des sciences » (Lille, 1902), le chanoine J. Didiot, des facultés catholiques de Lille, passe en revue les grands problèmes que soulève l'étude de l'être et de l'action. « La science et la philosophie, dit l'auteur dans la Préface, se sont presque entièrement confondues jusqu'au XVIIe siècle. Alors elles se frayèrent chacune sa voie, sous l'influence de Bacon et de Descartes surtout. Elles avaient déjà eu des torts réciproques : on dirait qu'elles cherchèrent désormais à se nuire, et elles n'y réussirent que trop. Le positivisme, qui prétendait être à lui seul la science, voulut même bannir de l'esprit humain la philosophie. Fréquemment celle-ci usa de représailles au moins partielles et parut se soucier fort peu de la science.

» Nous assistons à un rapprochement qui deviendra bientôt, espérons-le, une réconciliation et même une association...... Dans l'Eglise catholique, nous savons à quoi nous en tenir sur les conditions essentielles du traité de paix et d'alliance à négocier entre la philosophie et la science. Léon XIII, ce pape de grand génie et de suprême bon sens, nous a dit : Reprenez la philosophie traditionnelle qui remonte de Bossuet à saint Thomas d'Aquin, de saint Augustin à Socrate et à ses authentiques disciples. Dégagez-la des imperfections, des naïvetés, des erreurs, où le défaut de science positive, expérimentale, l'a trop longtemps laissée captive. [illegible] ons certaines des savants modernes, unissez les immua[illegible] philos[illegible] antiques : vous obtiendr[illegible]

harmonieux et homogène, d'où jaillira la plus vive lumière ; le progrès philosophique et même scientifique y trouvera force et sûreté » (pp. VII-IX). C'est à ce progrès philosophique et même scientifique que M. Didiot a consacré ce livre. Son programme est le néo-thomisme ; sa méthode, la mise au point des grandes doctrines traditionnelles, dans une étude des questions les plus passionnantes de la pensée moderne, où un constant respect du passé est sagement associé à une franche mais prudente incorporation des théories scientifiques bien démontrées. Sous forme de conclusion, l'écrivain résume les « Paroles de Léon XIII » relatives à la philosophie. Ce chapitre constitue de la sorte un tableau, largement dressé, des principaux épisodes qui ont marqué les développements de la néo-scolastique. L'Institut de Philosophie y a sa place à côté des autres manifestations de la vitalité néo-scolastique de ces vingt dernières années.

* * *

Dans son dernier livre, *Un siècle de l'Eglise de France* (Paris, Ch. Poussielgue, 1902), Mgr Baunard, recteur de l'Université catholique de Lille, consacre un chapitre aux « Etudes divines et humaines ». Il signale les progrès accomplis, pendant le siècle, dans les études des séminaires français, et, pour lui, un des plus grands progrès est le retour à la scolastique [1] : « Mais le troisième grand progrès que je veux signaler, c'est le retour à la philosophie scolastique, avec sa méthode de dialectique appliquée à la théologie, et tout l'ensemble des doctrines traditionnelles de l'école, complétées, confirmées par les données certaines de la science moderne. De la hauteur de son génie, Léon XIII avait compris de quel secours serait pour la vérité révélée, cette méthode et cet enseignement qui, par son unité, sa profondeur, sa sagesse, sa largeur, était seul capable de réconcilier la raison et la foi. De Rome, de Pérouse, de Naples, de Bologne, le mouvement néo-scolastique se propagea en France ; et il y avait déjà fait des conquêtes opimes, lorsque l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) porta saint Thomas sur le trône des esprits, en le proclamant patron de toutes les écoles et universités du monde catholique ; intronisant avec lui une philosophie générale qu'il appelait à être la reine de la pensée humaine.

» J'ai prononcé le nom de *trône*. De vrai, saint Thomas est roi. « C'est véritablement l'ange de l'école et le prince des théologiens, » écrit M. Gratry. Egal au moins à Aristote comme métaphysicien et

1) Cf. les extraits que nous avons empruntés à un livre analogue, et qui ont été publiés dans la *Revue Néo-Scolastique* de 1901, p. 208.

» logicien, nullement contraire à Platon, ce qui serait un défaut
» capital ; plein de saint Augustin, et impliquant dès lors ce que
» Platon a dit vrai, saint Thomas d'Aquin, dans sa Somme, saisit,
» pénètre, résume, ordonne, compare, explique, prouve et défend,
» par la raison, par la tradition, par toute la science possible,
» acquise ou devinée, les articles de la foi catholique dans leurs
» derniers détails, avec une précision, une lumière, un bonheur,
» une force qui poussent, sur presque toute question, le vrai jusqu'au
» sublime. Oui, on sent presque partout, si je puis m'exprimer
» ainsi, le germe du sublime frémir sous ces brèves et puissantes
» formules, où le génie, inspiré de Dieu, fixe la vérité.

» Saint Thomas d'Aquin est inconnu de nous, parce qu'il est trop
» grand. Son livre, comme l'eût dit Homère, est un de ces quartiers
» de roc que dix hommes de nos jours ne pourraient soulever. Com-
» ment notre esprit, habitué aux délayures du style contemporain,
» se ferait-il à la densité métallique du style de saint Thomas
» d'Aquin ? » A quoi le P. Gratry ajoute ailleurs : « On le compren-
» dra peut-être dans quelques générations, si la philosophie se
» relève, si la sagesse reparaît parmi nous ». C'est en 1855 qu'il
écrivait ainsi. Vingt-six ans après, l'encyclique *Aeterni Patris*
ouvrait cet horizon, faisait luire cet espoir.

» La philosophie est une science générale et particulière à la fois. Science particulière, elle a son domaine propre, la connaissance rationnelle des vérités naturelles, l'âme, Dieu, les lois morales et sociales. Science générale, elle fournit aux autres sciences leurs principes premiers, leurs méthodes spécifiques et les règles et procédés du raisonnement humain. L'encyclique du 4 août 1879 exposait combien, à ce double point de vue, la philosophie scolastique possède d'avantages sur les philosophies qui, nées du doute méthodique de Descartes, avaient égaré les esprits des deux siècles précédents. Elle disait, avec Fénelon, que « nous manquons encore plus de raison que de religion » ; et puisque ce sont les vérités philosophiques qui sont attaquées de nos jours, c'est à la philosophie qu'il appartient de prendre en main la défense de la vraie science comme de la vraie foi.

» L'Eglise de France entra docilement dans ce mouvement d'adaptation de la méthode et de la tradition thomistiques à l'état présent des idées, des sciences et des mœurs. M. Vallet à Saint-Sulpice; MM. Farges et Barberelle, de la même Compagnie; les PP. de Bonniot et de Regnon, dans les écoles de la Compagnie de Jésus
sabré, dans la chaire de Notre-Dame ; Mgr d'Hulst, d
à l'Institut de Paris ; M. Gardair, dans l'

PP. Bulliot et Peillaube, Maristes; l'abbé Elie Blanc, à Lyon; Mgr Roisset, évêque de la Maurienne; Mgr Sauvé, Mgr Bourquart à Angers se firent les promoteurs de cette renaissance intelligente, par la parole ou les écrits. Elle pénétra, elle effleura du moins la philosophie académique et universitaire elle-même, avec Ollé-Laprune, Amédée de Margerie, Ch. Charaux, bien qu'en somme ceux-ci demeurassent platoniciens plus qu'aristotéliciens. Quant aux universités catholiques de France, elles ne connaissent pas d'autre voie que ces hautes routes de la pensée catholique où elles retrouvent les traces de vingt générations de penseurs » (pp. 372-374).

* * *

Les professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris (MM. Auriault, De la Barre, Bainvel) viennent de lancer le prospectus d'une vaste entreprise. Sous le titre de « Bibliothèque de théologie historique », on se propose de recueillir les doctrines et les opinions des grands maitres de la théologie. L'œuvre est colossale, si l'on songe qu'il s'agit ici de toute la théologie chrétienne, depuis l'ancien Testament jusqu'à nos jours. Le moyen âge y trouvera sa place, et dès lors aussi la philosophie du moyen âge, dont on sait les étroites relations avec la théologie, aura à tirer parti de cette collection. C'est une raison nouvelle de lui souhaiter bonne réussite et prompte exécution. Voici quelques indications relatives au moyen âge, et que nous empruntons au plan projeté par les auteurs : « La théologie latine de saint Augustin à saint Anselme (Boèce, Bède, Alcuin, Rhaban Maur, Hincmar, les hérésies). — La théologie de saint Anselme. — Hugues et l'école de Saint-Victor. — Pierre Lombard et les premières Sommes. — La théologie d'Abélard et de saint Bernard. — La théologie d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand. — Le mouvement théologique de saint Anselme à saint Thomas. — La théologie de saint Thomas. — La théologie de saint Bonaventure. — La théologie de Scot et d'Henri de Gand. — La théologie des Nominalistes. » On voit qu'en plus d'un point la « Bibliothèque de théologie historique » se rencontrera avec la collection « Les philosophes du moyen âge » entreprise par l'Institut de Louvain et que les deux collections seront appelées à se compléter, sur le terrain du moyen âge.

* * *

Les récentes études publiées sur l'antagonisme du kantisme et de la néo-scolastique (V. *R. Néo-Scolastique* de février dernier) inspi-

rent à M. Richeville un article de fond dans *La vie catholique* de Paris (mercredi, 22 mars 1902). L'auteur montre l'actualité et l'importance de la lutte entre les deux philosophies rivales et ne ménage pas ses approbations à la néo-scolastique.

* * *

Un discours de M. Bellet prononcé à Lyon pour la fête patronale de l'Institut catholique, devant Mgr Couillé, archevêque de Lyon, Mgr Dadolle, recteur de l'Université et une assemblée d'élite, est reproduit, en première page par *l'Université catholique* du 15 avril 1902. Le sujet choisi par l'orateur est *Saint Thomas d'Aquin*, et il retrace en quelques pages éloquentes la vie du saint Docteur, le milieu scientifique qui l'a formé, les pensées directrices de son œuvre philosophique et théologique. Suit un aperçu des travaux historiques qui ont été entrepris ces dernières années sur le moyen âge (Denifle, Talamo, Mercier, De Wulf, Mandonnet), une étude sur « le mouvement de juste réparation, dont l'objectif principal peut se résumer en ces termes : allier à la néo-scolastique les résultats de la science moderne » (p. 516). L'orateur rend hommage au génie de Léon XIII, retrace le programme de l'enseignement néo-thomiste entrepris à l'Institut de Louvain, et insiste sur la nécessité d'allier les sciences à la philosophie.

* * *

Allemagne. — M. Ostwald de Leipzig, le professeur de chimie bien connu, annonce la publication d'une revue de cosmologie : *Annalen der Naturphilosophie*. De l'introduction nous extrayons ces déclarations significatives : « Les *Annalen der Naturphilosophie* seront consacrées à la culture du terrain commun entre la philosophie et les sciences particulières. Les deux terrains cultivés séparément jusqu'ici, seront ouverts l'un à l'autre de manière à rendre possible un libre commerce de part et d'autre. Lorsque le philosophe se proposait de donner une vue d'ensemble de ce qu'il y a de général et de continu dans tout le domaine du savoir humain, il devait utiliser des études de seconde et de troisième main, élaborées dans les domaines particuliers pour les fins spéciales de leurs travaux respectifs, sans préoccupation aucune d'avoir une règle et des méthodes communes avec les domaines voisins. Car quelque grand que soit son talent, le travailleur isolé ne saurait pénétrer que dans bien peu de ces sciences particulières au point d'être capable de manier aisément leurs matériaux.

» D'autre part, une crainte historiquement justifiée par les excès de la cosmologie allemande au commencement du XIX[e] siècle retenait généralement les spécialistes et les empêchait de rechercher et de poursuivre les points de contact entre leur travail et cette forêt obscure du savoir humain, la philosophie. Ils ne craignaient pas seulement de s'y égarer. Non, ceux qui osaient se mettre à la besogne étaient comme marqués d'une flétrissure ; dans le camp des sciences « exactes » nous sommes encore trop tentés de supposer que celui-là seul qui ne réussit pas dans ses recherches expérimentales « exactes » prend goût au travail « spéculatif ».

» A cela s'oppose ce fait que précisément les plus grands parmi les philosophes et les spécialistes n'ont jamais voulu reconnaître cette limite comme telle... »

Ici M. le professeur Ostwald rappelle l'exemple de Kant, de Helmholz et de Faraday. Puis, après avoir fait remarquer qu'à la défiance d'antan a succédé même chez les hommes de science une appréciation plus juste du travail de synthèse et de généralisation, il continue en ces termes : « Tout concourt donc à faire partout ressentir de nos jours le besoin d'un examen philosophique des recherches scientifiques. Chaque science s'efforce de se rendre compte de la justesse et de la portée de ses principes matériels et méthodiques ; chacune cherche à se rapprocher de ses voisines non pour délimiter avec un esprit étroit le domaine respectif, mais pour s'entr'aider amicalement. *La philosophie proclame partout qu'elle doit emprunter ses matériaux non à elle-même, mais seulement aux sciences particulières* [1]). De plus en plus, elle ne revendique pour elle-même que la mission d'être un office central de commerce et d'échanges intellectuels, chargé de rapporter les unes aux autres les valeurs qui y arrivent et de les ramener à une commune mesure acceptable pour tous. »

* * *

Suisse. — Après avoir esquissé ce que Léon XIII a fait pour la néo-scolastique, M. le D[r] Kaufmann, le distingué professeur de philosophie de Lucerne (v. *Schweizerische Kirchenzeitung*, 14 mars 1902, article intitulé : « Das Pontificat Leos XIII und der Neuthomismus ») montre les résultats acquis à ce jour dans l'enseignement catholique en Allemagne, en Belgique, en Hollande, en Suisse, en Autriche-Hongrie, et dans les pays latins. Néanmoins, même chez les catholiques, des préjugés demeurent. On s'imagine encore qu'il

1) C'est nous qui soulignons. (N. D. L. R.)

s'agit de reprendre le bilan pur et simple de la science médiévale. A la suite du Dr Ehrhard, qui dans son fameux ouvrage « Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert » ne veut pas que la scolastique se pose devant l'esprit comme une borne infranchissable, l'auteur fait justement observer que le travail philosophique depuis Descartes doit avoir sa raison d'être dans le plan providentiel, et que la néo-scolastique doit tirer parti des systèmes modernes, principalement dans le domaine de la psychologie et de la critériologie.

* * *

Italie. — Carlo Cantoni, dans la *Rivista Filosofica* de décembre 1901 (pp. 589 et suiv.) rend compte des récentes études sur le kantisme et notamment des articles, bien connus de nos lecteurs, où Paulsen et Eucken opposent Kant à saint Thomas. Le professeur italien résume et semble faire sienne l'étude de M. Eucken « scritto con moltà vivacità e in tono un po enfatico » (p. 596, note). Lui aussi, interprétant les brefs récents de Léon XIII, laisse dans l'ombre la signification purement philosophique et scientifique que peut revêtir le thomisme, à côté de sa signification théologique et apologétique. A Paulsen, qui, on le sait, faisait de Kant le philosophe du protestantisme, Cantoni fait cette juste remarque : « Paulsen sent toute l'importance de la philosophie kantienne dans ses rapports avec la religion : mais quand il fait de Kant, en opposition avec saint Thomas, le représentant du protestantisme contre le catholicisme, contre la papauté, ce que Gladstone a justement appelé le Vaticanisme, il ne pose pas, à ce qui me paraît, la question en ses termes précis. Car Kant s'élève au-dessus de cette double forme de religion positive, il est opposé à toute orthodoxie, tant protestante que catholique ; le salut pour lui n'est l'œuvre ni de la foi pure ni du culte ; il pose le critère et la substance de toute vraie religion en un principe et un sentiment essentiellement éthiques » (p. 594). De cette critique de Cantoni on peut rapprocher cette autre que M. Jankelevitch fait à Paulsen dans la *Revue Philosophique* (mars 1902, p. 324) : « Si M. Paulsen affecte de voir dans le catholicisme persistant une sorte de rempart contre les idées nouvelles et les progrès de la science, une arme que le pouvoir politique a toujours à sa disposition pour imposer son autorité et sa volonté, on peut en dire autant du protestantisme, qui lui non plus ne se fait pas faute, le cas échéant, de prêter au pouvoir séculi
tuelles pour combattre certaines tend
vements. N'identifions donc pas le p

critique, si nous ne voulons pas que le discrédit que peut s'attirer le premier rejaillisse sur la seconde. »

* * *

Espagne. — Décidément, l'Espagne catholique s'efforce de sortir de l'isolement dans lequel elle s'est trop volontiers confinée jusqu'ici. Prenant contact avec le mouvement intellectuel des autres pays latins, elle acquiert une conscience plus nette de ses devoirs actuels et travaille courageusement, à leur exemple, au renouvellement de ses méthodes de travail. Nous ne voulons d'autres indices de cette sorte de renaissance que l'intérêt grandissant qu'elle témoigne à la néo-scolastique contemporaine ainsi que la création, depuis un an, de plusieurs revues générales où celle-ci occupe une place d'honneur.

Nos lecteurs se rappellent l'étude parue dans nos colonnes (1891, pp. 182-195) sous le titre : *Une excursion philosophique en Espagne.* Elle n'a pas passé inaperçue dans le pays qu'elle concernait. Dans ses livraisons d'octobre et de novembre 1901, la *Revista ibero-americana de ciencias ecclesiasticas*, que nous ne pouvons mieux comparer qu'à la *Revue du clergé français*, l'a publiée en traduction espagnole. Depuis elle a fourni à M. l'abbé Conde, professeur au Séminaire de Cordoue, la matière d'une série d'articles qui seront continués. « Prenant pour guide, ainsi s'exprime-t-il, l'article cité de la *Revue Néo-Scolastique*, j'entreprends de signaler les tristes indices de notre décadence philosophique, quelques-unes de ses causes et les remèdes qui me paraissent les plus urgents et les plus nécessaires. » Nous nous plaisons à constater que ses articles déjà parus (Una excursión filosófica por España, *Revista ibero-americana*, mars et avril, 1902) confirment en tout point ce qu'avait ici même affirmé notre excellent collaborateur J. Latinus.

* * *

Toutes nos félicitations et tous nos vœux pour la vaillante *Revista de Aragon* publiée à Saragosse par MM. Ibarra et Ribera, et qui, dans une section de philosophie récemment créée, vient d'adhérer formellement à la néo-scolastique. La rédaction fait sienne, notamment, dans un article programme (janvier 1902, p. 50), cette devise qu'il faut « cultiver la science pour elle-même, sans but professionnel, sans fin apologétique directe » (V. MERCIER, Rapport sur les études supérieures de philosophie).

* * *

Et aussi nos souhaits de bienvenue à la *Revista Lulliana* qui se propose de faire revivre la scolastique de Raymond Lullus, tout en l'adaptant aux progrès des sciences modernes. Chaque fascicule contiendra en même temps un fragment d'une édition nouvelle des œuvres de Lullus. — La Revue a paru en octobre, à Barcelone, et compte parmi ses collaborateurs Mgr Maura, évêque d'Orihuela, et M. Miralles, du séminaire de Palma. Un éclectisme bien inspiré viendra atténuer ce qu'il y a d'excessif dans l'idée inspiratrice et dans les applications de l'*Ars magna* de Lullus. Comment la Revue Lullienne corrigera-t-elle les procédés ultra-déductifs de R. Lullus, tout en restant Lulliste ? Il sera intéressant de suivre à ce point de vue les travaux de ses rédacteurs.

* * *

Le P. Arnaiz, dans la *Ciudad de Dios* de janvier et février 1902, fait paraître deux articles sur « La Neo-Escolastica al commenzar el siglo XX ». Il a traité du mouvement néo-thomiste en Allemagne, en Belgique, en France et en Italie, sans oublier le mouvement d'études historiques sur le moyen âge qui se poursuit parallèlement à la restauration doctrinale.

* * *

Pologne. — Sous le titre « Odrodzenie filozofji scholastycznej », M. le professeur J. Radziszewski publie dans *Przeglad Filozoficzny* de Varsovie (IV, 4, 1901), une longue étude sur l'état de la philosophie scolastique. Il s'y agit à la fois de la science historique de la philosophie médiévale, de ses tâtonnements et de ses progrès, et aussi de la restauration néo-scolastique de ces vingt dernières années. Nous remercions le savant auteur de la bienveillante sympathie qu'il témoigne à l'Institut de Louvain et à son programme d'études.

* * *

Angleterre. — On sait le sujet de *Luke Delmage*, un des derniers romans anglais à la mode. Dans une voiture de chemin de fer, un prêtre qui a passé sa vie à l'étude, docteur en théologie, porteur de nombreux diplômes, mais esclave d'une science routinière et dédaigneuse de toute pensee moderne, fait la rencontre d'un commis-voyageur, esprit superficiel, mais familier des journaux et des revues de vulgarisation. Une discussion s'engage sur Dieu, et le savant est mis au pied du mur par un sophisme que l'ignorant a emprunté à ses lectures.

Si, conclut le Dr Riordan dans une analyse qu'il fait de ce livre (*Catholic Times*, 1er février), les prêtres suivaient l'exemple qu'on donne à Louvain et menaient de front l'étude de la philosophie traditionnelle avec celle des sciences modernes, ils seraient préparés à répondre aux objections « de notre temps ».

* * *

Le gouvernement anglais poursuit ses enquêtes sur la possibilité d'ériger une université catholique en Irlande. La « Royal Commission on University Education in Ireland » a tenu une seconde séance à Londres, en novembre et décembre 1901. Elle a fait à Mgr Mercier l'honneur de l'inviter, pour lui poser diverses questions sur l'organisation de l'enseignement à Louvain, et notamment à l'Institut supérieur de Philosophie. Le rapport officiel vient de paraître, et il contient des vues d'ensemble sur l'organisation de l'Institut et la conception des études philosophiques (*Royal Commission on University in Ireland*. Appendix to the second Report. Minutes of Evidence. Dublin, Alexandre Thom and Co, 1902, pp. 209 et suiv., 224 et suiv.)

* * *

Belgique. — Nous sommes heureux de lire ces lignes de M. Dupont, dont plusieurs d'entre nous furent les élèves à l'Université de Louvain : « Pour rendre à la philosophie de saint Thomas ses anciens honneurs, il ne suffit pas de citer de nombreux textes de ses ouvrages, il faut montrer en outre que sa doctrine est en harmonie avec les progrès de la science, et repose sur des principes assez solides pour combattre et extirper les erreurs modernes sur tous les domaines » (*Dietsche Warande en Belfort*, 15 juillet 1901, p. 95 ; à propos d'un ouvrage du card. Battaglini).

VI.

M. TIBERGHIEN PHILOSOPHE.

La philosophie professée par M. Tiberghien n'est autre que la doctrine de Krause, à lui transmise par M. Ahrens. Le Krausisme, comme on sait, figure parmi les fameux systèmes encyclopédiques, éclos en Allemagne pour combler l'abîme que Kant avait creusé entre le sujet et l'objet, entre la pensée et l'être. Kant avait déclaré inaccessible le rivage objectif ; il s'était cantonné dans le subjectivisme, réduit à postuler l'existence de Dieu, l'immortalité et la liberté comme bases de la raison pratique. Fichte considéra le moi pensant et la chose pensée comme une dérivation d'un moi absolu et indéterminé, qui devait être Dieu. Schelling, prenant la pensée dans sa face objective, admit pour Dieu un Être suprême, qui devenait Nature, et sous cette forme, réfléchissant sur lui-même, devenait l'Esprit. Enfin Hégel, prenant l'idée en elle-même, la forme qui relie le sujet et l'objet, l'érigea en divinité : l'Idée devient tantôt objet, et c'est la Nature : tantôt sujet pensant, et c'est l'Esprit. Le moindre tort de ces doctrines était d'établir la science sur une base hypothétique et panthéistique. Krause entreprit de faire mieux ; des systèmes de ses devanciers il réussit à constituer une doctrine composite ; mais, comme nous le dirons, il n'a fait qu'additionner toutes leurs erreurs, dans une confusion inextricable.

Le nom à donner à cette doctrine est lui-même un premier embarras. « D'après sa forme, dit M. Tiberghien, on peut l'appeler *organisme de la science entière*, et d'après son contenu *science de l'Être*. C'est encore l'*idéalisme absolu* ou la science de l'idée absolue. D'autre part, c'est un *réalisme absolu*. A le prendre dans son ensemble, comme tout synthétique de la pensée des objets et des objets de la pensée, on peut l'intituler *harmonisme absolu* ou, d'après sa source, *rationalisme harmonique* »[1]. On pourrait aisément allonger la série de ces harmonieuses dénominations. En effet, si vous exceptez d'une part le matérialisme et le positivisme, que notre écrivain rejette comme

[1] *Histoire de la philosophie*, p. 701.

ennemis de la raison, et d'autre part le catholicisme qu'il semble ne connaître que par les ouvrages hérétiques, vous rencontrez dans cette doctrine de l'innéisme et de l'intuitionnisme, du subjectivisme et de l'ultraréalisme, du panégoïsme, du transcendantalisme, du panlogisme et enfin du panthéisme, bien que pour ce dernier nom notre philosophe s'en soit toujours défendu et lui ait substitué celui de panenthéisme.

Durant sa longue carrière, M. Tiberghien s'est dévoué à inculquer, par la parole et par les livres, cette doctrine exotique, réfractaire à la vulgarisation, irréductible au bon sens, qui serait sa mort. Sous des titres divers, ses livres nombreux [1]) et compacts sont en réalité une réédition les uns des autres : même thème, mêmes phrases, même préoccupation, même mélange d'histoire, de métaphysique, d'astronomie, de mathématique, etc. Qu'on prenne, par exemple, l'*Introduction à la philosophie*. Tout l'enseignement du maître s'y rencontre ; les chapitres se répètent et redisent la même chose sous un autre aspect. L'affaire va si loin, que si l'auteur a besoin d'un exemple pour élucider une notion, il recourt à quelque aperçu de son système ; doit-il, par exemple, expliquer le concept d'infini, d'absolu, il emploiera comme spécimen l'infini, l'absolu divin, qui est précisément le point ténébreux de sa doctrine. En cela, du reste, il ne fait que se conformer à son propre système. Car, cette confusion des genres, ne l'imputez pas au manque d'intelligence ; persuadé, comme il l'était, que le subjectif et l'objectif, l'esprit et la nature, les principes et les faits, que tout enfin est contenu dans l'être et que tout est en tout, pourquoi s'étonner qu'à propos de tout il redise tout ?

Le Krausisme a bien vieilli et se trouve généralement oublié aujourd'hui. La mort récente de M. Tiberghien lui redonnant un moment d'actualité, nous allons nous en occuper pour en rappeler les points essentiels, entremêlant notre exposé de quelques remarques critiques dans les endroits les plus captieux, et abandonnant au lecteur le soin de démasquer les sophismes les plus palpables.

[1]) Principaux ouvrages de M. Tiberghien. — *Introduction à la philosophie* (1 vol. in-8° de 558 pp.). — *Théorie de la connaissance* et *Organisation de la connaissance* (2 vol. in-8° de 500 pp. chacun). — *La science de l'âme* (1 vol. in-8° de 525 pp.). — *La philosophie morale* (1 vol. in-8° de 400 pp.). — *Histoire de la philosophie* (1 vol. in-8° de 800 pp. — *La métaphysique comme science*. — *Théorie de l'infini*. — *Etude sur la religion*. — Autres brochures de moindre importance, entre autres les *Commandements de l'humanité*, *Eléments de morale universelle*, publiés en 1879 à l'usage des écoles.

I.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Pour épargner au lecteur des obscurités qui le rebuteraient dès le premier pas, nous commencerons par signaler certaines confusions fondamentales qui règnent virtuellement dans toutes les parties du système.

D'abord, M. Tiberghien impose à tout ce qu'il étudie la fameuse trilogie : *unité*, *variété*, *harmonie*, qu'il appelle aussi thèse, antithèse, synthèse, c'est-à-dire l'être considéré en lui-même, dans son contenu, dans ses rapports avec son contenu. Ces trois catégories se subdivisent elles-mêmes en des incidences fort nombreuses : les subdivisions de la thèse sont utiles à connaître dès maintenant. *Être indéterminé* (thèse) ; *essence* ou fond et *forme* ou positivité (antithèse) ; *existence* ou combinaison de l'essence et de la forme (synthèse). — En effet, il nous est impossible de ne pas concevoir tout objet comme étant un être, comme ayant une essence et se posant de quelque manière, et enfin comme existant dans cette pose et cette essence. Ce n'est pas tout : à son tour, l'essence est considérée d'abord dans son *unité* ou indivision (thèse), ensuite dans sa propriété ou *ipséité* et dans son *entièreté* ou totalité (antithèse) ; enfin dans son *harmonie* ou union (synthèse). En effet, l'objet est son essence, il est lui-même son essence, il est toute son essence, il est enfin entièrement lui-même et lui-mêmement entier. — De son côté, la forme peut être considérée d'abord en elle-même comme *position* de la chose (thèse) ; puis, comme *direction* ou relation et comme *contenance* (antithèse) ; enfin, comme harmonie ou *combinaison* (synthèse). — Dans l'existence, il y a unité d'existence (thèse); substance et modalité (antithèse) ; harmonie de l'existence (synthèse).

Telles sont les facettes, les incidences sous lesquelles l'esprit de M. Tiberghien considère les choses. Tel est l'objectif réticulaire à travers lequel il regarde tout. Quelle valeur attacher à cette topique intellectuelle? Est-ce là regarder les objets d'un bon œil? Ces cadres systématiques sont-ils aux dimensions de la réalité? Est-il sage de mettre ainsi les choses en coupe réglée et de les étendre sur ce lit de Procuste? Aux lecteurs de juger [1]).

Un autre tort essentiel de l'auteur, c'est le réalisme radical avec lequel il objective les catégories et les prend pour des vues rigou-

[1]) *Théorie de la connaissance*, p. 84.

reuses de la chose en soi, confondant ainsi l'essence abstraite avec l'essence concrète, le formel avec le réel, l'être de raison avec la réalité vive.

En outre, plusieurs de ces catégories sont mal entendues par l'auteur, particulièrement l'idée de cause. « La causalité, dit-il, est un triple rapport de contenance, de subordination et de détermination ; l'effet est *dans*, *sous* et *par* la cause. Entre l'effet et la cause il y a les mêmes rapports de subordination et de contenance qu'entre la partie et le tout, mais il y a en plus un rapport de détermination ; l'effet est toujours dans et sous la cause, comme la partie dans le tout, mais il est toujours aussi quelque chose de limité dans l'espace ou le temps; il a telles ou telles qualités, telle ou telle forme, lesquelles ont leur raison dans l'être qui les a produites par son activité. C'est pourquoi la cause est identique à la raison déterminante ou suffisante de Leibniz et à la cause efficiente d'Aristote. En conséquence, chercher la cause d'une chose, c'est chercher le tout dont elle fait partie, l'essence supérieure dans laquelle elle est contenue et par laquelle elle est déterminée. Ainsi, la cause de mes pensées, sentiments et volontés, c'est l'âme ; la cause de la vie physique, c'est le corps ; la cause du moi, c'est l'humanité ; la cause de l'humanité, c'est l'Être »[1]).

Le lecteur trouvera comme nous qu'il est difficile d'être à la fois dans et sous une chose. Les parties sont dans le tout, soit ! mais alors elles ne sont pas en dessous. Le lecteur trouvera encore que si l'on veut assimiler le rapport entre le tout et les parties, au rapport entre la cause et l'effet, ce sont les parties qui jouent le rôle de cause, puisque le tout est le résultat qu'elles constituent. Quant à la cause efficiente, que vise apparemment l'auteur, son effet n'est pas en elle, mais dans quelque autre terme, qui subit son influence. Seul l'acte est dans la cause, comme détermination de sa puissance active. On peut dire que l'effet est sous la cause, pour indiquer qu'il dépend d'elle ; mais c'est métaphoriquement. Quant à la détermination de l'effet par la cause, l'auteur ne s'en explique pas bien clairement ; s'il parle, et il le doit, de la détermination à l'existence, de celle qui exprime le passage de la pure possibilité à l'état d'actualité, l'effet de ce cas est vraiment déterminé par sa cause, mais en même temps la cause se trouve déterminée physiquement, son activité passant de la puissance à l'acte. Au fond, l'auteur parle de la détermination logique et confond les rapports qui règnent entre les genres et les espèces, entre les êtres de raison,

[1]) *Théorie de la connaissance*, pp. 268 et suiv.

avec les rapports physiques d'influence réelle, qui règnent dans la nature. En effet, le langage qu'il nous tient ne peut s'adapter qu'au monde des concepts. Le genre n'est-il pas un tout extensif dans lequel et sous lequel l'espèce est contenue, comme en celle-ci sont renfermés les individus ? D'autre part, l'espèce n'est-elle pas pour l'idée générique une détermination, du moins au sens passif, car c'est le genre qui est déterminé par l'espèce ? L'auteur traduit de même l'idée de conditionnalité et la prend pour un rapport de dépendance entre choses coordonnées, ce qui — encore une fois — ne peut cadrer qu'avec les idées coordonnées dans un même genre. Mais que devient ainsi la causalité ? Les réalités n'auront plus d'influence physique les unes sur les autres ; elles n'offriront plus entre elles qu'un parallélisme idéal. L'auteur prétend-il instaurer l'occasionalisme de Malebranche ou l'harmonie préétablie de Leibniz ?

Nous prévenons encore que M. Tiberghien pose le problème de la certitude à la manière de Kant. La dualité de l'objet et du sujet, dit-il, rend impossible toute certitude aussi longtemps que l'esprit n'a pas trouvé le point où ils s'identifient. Pour dissiper ce cauchemar qui trouble les penseurs dans leur sommeil, il est indispensable que l'esprit fasse le tour de son empire et vérifie une bonne fois si la science repose sur des bases solides. Le principe de la science, s'il existe, doit être à la fois source de toutes les connaissances et de toutes les réalités, raison unique du monde subjectif et du monde objectif.

Avant de poursuivre, remarquons combien cette manière de poser le problème de la certitude est défectueuse. Premièrement, on prétend établir *a priori* la possibilité de la certitude. Mais en supposant que cette possibilité soit démontrée, on ne pourrait encore conclure que la certitude est réalisée en notre esprit ; car *a posse ad esse non valet illatio*, et pour reconnaître pratiquement la présence en nous de cette certitude modèle, il resterait encore à la constater concrètement dans la conscience, et à croire que telle certitude de détail que l'on voit est conforme à la certitude idéale que l'on ne voit pas.

Secondement, une certitude idéale dont jamais nous n'aurions bénéficié pratiquement, une situation d'esprit qui ne se serait jamais réalisée dans la conscience, il nous serait impossible de nous en faire aucune idée propre et directe. Nous la rêverions comme une perfection lointaine, réservée à des intelligences inconnues. Il ne s'agit donc pas de poser des conditions *a priori* et fantaisistes, il faut prendre la certitude telle qu'elle est vécue par nous, dans tel

et tel cas irréprochable. Il faut partir du fait pour remonter à la cause, de l'état de certitude à son explication, à ses motifs immédiats soit objectifs (évidence), soit subjectifs (instinct), et rechercher ensuite les conditions plus fondamentales qui l'ont rendue possible (objectivité des concepts et des principes, existence d'un Intelligible et d'une Intelligence éternels, etc.).

Enfin, quant à la dualité d'objet et de sujet dont le criticisme s'effarouche, elle n'est tout au plus qu'une difficulté à résoudre, un *comment* à expliquer ; jamais elle ne doit servir d'argument contre l'existence de la certitude, qui est un fait. Y renoncer pour une obscurité qui empêcherait d'en rendre compte, serait abandonner la proie pour l'ombre : ce serait nier la lumière à cause des ténèbres qui restent encore dans les profondeurs.

Mais M. Tiberghien impose à la science bien d'autres conditions encore que celle du principe. La science est conçue par lui comme un système encyclopédique de toutes les sciences particulières. Elle doit se présenter sous la forme d'un organisme ayant unité, variété et harmonie, et refléter exactement l'organisme de l'univers dans son unité, variété et harmonie. Entendons-le lui-même à ce sujet :

« L'*unité* de la science exige que toutes nos pensées se résument en une seule et même pensée, ne fassent dans l'esprit qu'une notion unique embrassant toutes les notions possibles qui se rencontrent dans la conscience humaine. D'autre part, l'unité de la science exige que l'objet soit un en lui-même indépendamment de nous, un et le même pour tous en tous temps et en tous lieux ; il faut, en d'autres termes, qu'il existe un être qui soit tout être, qui soit l'être de toute réalité, qui contienne de quelque manière en soi tout ce qui est et hors duquel il n'existe rien... Il faut encore que l'unité subjective de l'intelligence coïncide avec l'unité objective de la réalité, c'est-à-dire que la pensée une et entière qui est en nous reflète exactement l'être un et entier qui est au-dessus de nous, ou qu'elle soit la notion même de la toute réalité... L'unité de la science s'exprime encore par la notion du principe. Le principe c'est ce qui est le premier dans l'ordre des existences, ce qui est le plus élevé dans la hiérarchie des êtres, ce qui sert de fondement et de raison à tout le reste, ce par quoi tout ce qui est démontrable doit être démontré... Au point de vue subjectif, le principe est la raison de nos conceptions ou représentations internes, il est principe de connaissance... Au point de vue objectif, il est la raison des êtres ou réalité, il est principe d'existence. Ces deux points de vue doivent s'adapter l'un à l'autre pour qu'il y ait vérité... La science en ce cas serait vraiment une, puisque le principe de la pensée

serait identique au principe de toute chose, et qu'ainsi tout en nous et hors de nous aurait une seule et même raison » [1]).

« La *variété* subjective de la science consiste dans les divers ordres de notions, de connaissances, de théories, qui rentrent dans la conception complète du principe... La variété objective consiste dans les divers ordres d'êtres, de propriétés, de forces, de lois ou de formes qui remplissent le monde et qui sont contenues dans la réalité entière... La vérité exige que ces deux ordres de la pensée et de la réalité s'harmonisent entre eux, que toute la diversité des choses soit comprise telle qu'elle est, de manière que chaque détermination de l'être devienne l'objet d'une partie déterminée de la connaissance. Autant de notions que d'objets, autant de jugements que de rapports, autant de raisonnements que de combinaisons entre les choses, correspondances entre la série des objets et la série des opérations de la pensée, telle est la seconde condition de la science comme système » [2]).

« L'*harmonie* est le parfait accord des éléments de la variété avec l'unité... Elle exige que l'unité et la variété se conservent et se complètent, au lieu de se nuire l'une à l'autre... La formule de l'harmonie est d'unir sans confondre et de distinguer sans séparer... L'union et la distinction engendrent l'ordre, comme la séparation et la confusion engendrent le désordre... Le panthéisme exagère l'unité au détriment de la variété, le dualisme exagère la variété au détriment de l'unité. Seul le panenthéisme est un système harmonique.... L'harmonie objective désigne l'organisation réelle des choses ou la coexistence de tous les ordres d'êtres avec le principe. Il faut à cet effet que les diverses parties de la réalité soient à la fois unies et distinctes ; il faut que les divers ordres d'êtres soient dans le principe, sous le principe, par le principe... L'harmonie subjective désigne l'organisation formelle de la connaissance humaine ou l'accord de toutes nos pensées particulières avec la pensée du principe. Il faut à cet effet que tous les ordres de notions soient contenus et fondés dans une notion supérieure, dans la notion unique de la toute réalité, qu'ils soient ainsi rattachés entre eux comme dérivant d'un même principe et formant un seul tout... Cette condition ne peut se réaliser que par la démonstration » [3]).

Qu'on nous pardonne ces longues citations : le réalisme de l'auteur y est poussé si loin, qu'on eût eu peine à nous en croire si

[1]) *Introduction à la philos.*, pp. 98 et suiv.
[2]) *Op. cit.*, p. 98.
[3]) *Op. cit.*, pp 99 et suiv.

nous l'avions exprimé nous-même. Si la science est à ce prix, n'est-ce pas à désespérer ? Quelle présomption à la raison humaine de rêver une situation intellectuelle peut-être irréalisable ! Le bon sens ne nous apprend-il pas que dans l'intelligence comme dans le miroir d'un lac, les objets se reflètent renversés ? Les causes ne nous sont connues que par leurs effets, les substances par les phénomènes, les fins par les moyens, le Créateur par la créature ; l'ordre intellectuel répond à l'ordre réel, il en est la similitude, mais il n'en est pas, du moins dans les conditions terrestres, la reproduction adéquate ; Dieu seul et les esprits qui jouissent de sa vue possèdent cette contemplation une, variée et harmonique de tout l'univers.

Du reste, il n'est pas vrai, comme le dit l'auteur, que le principe d'une science contienne en soi tout le développement de cette science. Par exemple, il est faux que toutes les propositions de géométrie tiennent, comme il le dit, dans l'idée de l'espace, toutes les notions sociales dans l'idée de l'humanité, toutes les notions physiques dans l'idée de la nature, la science entière dans le principe de toute la science. En effet, le principe d'une science, loin de la contenir, y est lui-même contenu ; en extension, le principe domine et s'applique à toutes les parties ; mais en compréhension, chaque partie implique et renferme le principe. Ainsi le triangle est un espace, mais l'espace n'est pas encore un triangle. L'idée d'espace, à elle seule, n'est qu'un premier élément de la science géométrique, supposé virtuellement dans tous les théorèmes. En réalité, l'auteur, fidèle à son ontologisme, parle de l'idée d'espace comme on parle de l'espace objectif, de cette étendue abstraite et indéfinie d'où le géomètre, comme d'une carrière de granit, découpe ses points, ses lignes, ses surfaces et ses blocs de toute dimension.

II.

PARTIE ANALYTIQUE.

L'analyse procède par intuition, par vue directe des choses en elles-mêmes, ou du moins telles qu'elles nous apparaissent, tandis que la synthèse procède par déduction, par raisonnement et conçoit les choses indirectement dans leur cause, telles qu'elles doivent être [1]). L'analyse est une élévation, une marche ascendante selon la loi de la causalité qui remonte des parties au tout. Les résultats

[1]) *Op. cit.*, p. 114.

qu'elle procure ne sont vrais que formellement. Les choses telles qu'elle les découvre à l'esprit ne sont que des vues provisoires dont la vérité réelle ne pourra être garantie que par la synthèse dans la lumière de leur principe.

Le procédé analytique doit d'abord se fixer un point de départ certain qu'il trouve dans le moi ; ensuite analyser l'intuition du moi, puis examiner la connaissance en elle-même, enfin s'élever aux objets en qui se résument toutes les connaissances et aboutir ainsi à l'intuition de l'Être absolu.

I. Le *point de départ* de la science totale doit être immédiat, certain, universel. Ce point de départ se trouve dans le moi ; non pas l'existence du moi, comme le voulait Descartes, ni l'identité du moi, comme le disait Fichte, mais la simple pensée *moi*, l'intuition indéterminée du moi dans son ensemble, antérieur à toute analyse. Cette notion toute primitive contient en unité toutes les intuitions sensibles qui s'appliquent aux diverses déterminations du moi, comme pensée, sentiment, volonté. Cette intuition est le principe propre de la psychologie, et c'est lui qui assure et légitime la connaissance immanente ; car ici, l'objet connu et le sujet connaissant sont une seule et même chose, le moi pensé et le moi pensant se trouvent identifiés dans cette intuition fondamentale avant que la dualité d'objet et de sujet se soit déclarée. Les phénomènes conscients, d'une part, et les aperceptions qu'en a l'esprit d'autre part, ne sont que l'évolution parallèle d'un même principe [1]).

Avant d'aller plus loin, nous nous demandons ce que peut bien être cette intuition indéterminée du moi. La vérité est que l'intelligence ne connaît le moi, son existence et ses propriétés que par ses actes ; le moi, tel qu'il apparaît à la conscience, est toujours un moi déterminé par tel ou tel phénomène, et pour en savoir les puissances, la substance et la nature intime, il faut en appeler au raisonnement. Qu'est-ce donc que l'auteur appelle « intuition du moi indéterminé » ? Serait-ce parfois la conscience du moi total, le sentiment d'ensemble de notre réalité ? Mais cette intuition-là est déterminée comme intuition ; en outre, bien loin d'être primitive, antérieure aux autres aperceptions, elle les présuppose toutes, puisqu'elle n'en est que le résumé. Parle-t-il peut-être du sentiment vague et confus qui est le sens intime chez l'animal, ou bien du sens général de notre être physique dépouillé de toute sensation particulière et appelé aujourd'hui « cénesthésie » ? Mais alors le point

[1]) *Théorie de la connaissance*, pp. 393 et suiv.

de départ se trouverait en dehors du monde spirituel. Du reste, toute intuition indistincte en elle-même ou dans son objet n'est jamais informe au point de ne pas offrir une dualité objective et subjective ; car une pensée n'est pas une pensée, si elle n'est un objet représenté et une représentation d'objet. C'est donc vainement que M. Tiberghien se flatte d'avoir contourné la fameuse objection de Kant. Pour ceux qui, comme notre auteur, la prennent au sérieux, cette difficulté garde toute sa valeur sur le terrain psychologique. Pour échapper au doute, il ne leur resterait qu'une issue : proclamer que les objets ont pour toute existence, l'existence conceptuelle que le moi leur prête en les pensant : *percipere est creare.* Logiquement, ils devraient conclure que l'ordre réel et l'ordre logique ne sont que des évolutions du moi indéterminé. Le chemin où M. Tiberghien s'est engagé devrait le conduire au panégoïsme de Fichte.

II. *Analyse du moi.* — Voyons à grands traits comment, sur cette base illusoire du moi indéterminé, notre auteur édifie la science du moi (science immanente). En réalité, quoi qu'en dise notre philosophe, le moi indéterminé est une idée vide, dans laquelle il n'y a rien que ce qu'y mettent de nouvelles perceptions. Ce qui va suivre n'est donc pas le développement de l'intuition primitive du moi, mais des explorations plus précises de la même réalité.

Le *moi en lui-même* (thèse) est un être qui a essence et forme et aussi existence. Dans son essence, le moi a l'unité, l'ipséité et l'entièreté. Comme essence propre, il a l'individualité et l'absoluité relative ; comme essence entière, il est infini du moins en puissance, en tant qu'il renferme une infinité d'états possibles. Dans sa forme, le moi est posé, il a une direction, c'est-à-dire une relation de cause et de condition, et une contenance, c'est-à-dire une limitation, un intérieur et un extérieur. Dans son existence, le moi est une substance éternelle par son essence, temporelle et identique par sa vie. — Tels sont les attributs fondamentaux du moi.

Le *moi dans son contenu* (antithèse), c'est l'homme (unité). Il est en partie esprit et en partie corps. Son essence se manifeste (variété) comme spiritualité et liberté, comme matérialité et fatalité. En tant que l'esprit est uni au corps, l'esprit se nomme *âme* (harmonie). L'esprit comme raison éternelle de ces états possibles est *faculté ;* comme raison temporelle de chaque état, il est *activité.* L'activité se détermine comme force et comme tendance. Comme faculté l'esprit se présente sous forme de pensée, sentiment, volonté. La volonté représente l'esprit dans son unité (thèse) ; la pensée et le sentiment

le représentent dans sa variété (antithèse). La combinaison de la pensée et du sentiment produit l'harmonie (synthèse).

Chaque faculté a ses fonctions. La pensée se développe subjectivement comme attention, perception, détermination, et objectivement comme notion, jugement, raisonnement. Le sentiment a pour fonction l'inclination, l'attachement, la pénétration. La volonté révèle son activité comme disposition, projet, résolution.

Le sentiment et la volonté n'ont accès vers leur objet que par la connaissance. C'est donc la connaissance qu'il faut avant tout étudier. La connaissance transcendante (des choses extérieures) n'a sa cause ni dans le moi ni dans le non-moi, car le moi n'est pas cause de ses rapports avec une chose étrangère, ni le non-moi cause de ses rapports avec notre pensée : il faut donc chercher la cause de nos connaissances transcendantes dans une essence supérieure qui contienne le moi et le non-moi et explique leur union. Cette essence supérieure, raison de toutes nos pensées et de tous leurs objets, sera le principe de la science [1]).

La connaissance du non-moi se fait par les sens, par la raison et par l'entendement qui combine les données sensibles et rationnelles. Les sensations externes n'ont par elles-mêmes aucune valeur objective, et leur objet n'est connu que par raisonnement. Les intuitions de la raison sont les idées pures, lesquelles sont innées, à titre de virtualités, n'attendant que la réflexion pour devenir conscientes. On les range en trois groupes : les catégories (cf. plus haut) ; les idées morales : bien, beau, vrai, juste, etc.; les idées divines : infini, absolu, éternel, immuable, etc. lesquelles ne conviennent qu'à Dieu. — L'entendement, par la réflexion sur les faits sensibles, construit les notions abstraites ou généralisées de genre, d'espèce, de famille, etc. Ces généralités sont des êtres de raison qui, comme telles, n'existent pas dans la réalité.

C'est donc autour des idées rationnelles que le philosophe doit concentrer son effort; c'est là qu'il doit chercher le passage légitime de la connaissance immanente à la connaissance transcendante [2]).

III. *Les objets de la connaissance.* — Ici, M. Tiberghien, passant par dessus toutes les classifications naturelles, arrive d'emblée à l'idée d'espace et de temps, qu'il reconnaît pour de simples formes de la substance et du mouvement, mais qu'il déclare réellement infinis. Ensuite il trouve que tous les objets de la pensée se résument en la Nature, l'Esprit et l'Humanité. Ce pas que fait l'auteur est

[1]) *Théorie de la connaissance*, p. 428.
[2]) *Op. cit.*, p. 404.

purement arbitraire, car la réalité se présente à l'observation scientifique dans un autre cadre : minéral, végétal, animal, raisonnable, et l'auteur n'en tient aucun compte. De plus, ces trois idées : Humanité, Nature, Esprit, ne sont pas des intuitions purement rationnelles : ce sont des notions abstraites dues à la généralisation et à l'induction, comme il l'indique lui-même [1]), et M. Tiberghien nous a pourtant déclaré plus haut que les notions simplement abstraites étaient des êtres de raison.

Entendons-le maintenant développer ces trois intuitions.

« L'idée de l'*humanité* représente tout l'ensemble des êtres raisonnables formés par l'union d'un esprit et d'un corps en quelque temps et quelque lieu qu'ils existent et quelle que soit la forme matérielle qu'ils revêtent... Il est probable qu'il existe des hommes plus parfaits que ceux qui appartiennent à la terre, mais je ne conçois pas d'êtres plus parfaits que des hommes dans les limites de la création... Il serait puéril de penser qu'il n'existe pas dans la nature entière d'autres familles végétales et animales que celles qui composent le mobilier de la terre ; mais pourquoi n'y aurait-il pas aussi d'autres êtres appartenant au règne supérieur de l'humanité ?... L'humanité terrestre n'est qu'une partie de l'humanité universelle, laquelle est formée d'humanités partielles répandues sur les astres, assises à tous les degrés de la civilisation et poursuivant l'œuvre de la destinée commune avec des forces et des aptitudes originales... Il faut donc considérer l'humanité universelle comme un tout infini en son genre, renfermant dans son sein une infinité d'individus... En effet, l'idée de l'humanité paraît inépuisable et comporte une perfectibilité et un développement sans fin... S'il est vrai que rien n'existe en vain, l'idée de l'humanité doit aussi se réaliser dans le monde... S'il n'existait qu'une certaine quantité d'êtres raisonnables, il resterait des lacunes... Il y aurait des faces de la nature humaine qui ne seraient pas cultivées ; ce manque d'homogénéité entre l'idée d'humanité et son accomplissement dans la vie, répugne à la raison... D'ailleurs, il nous serait absolument impossible de trouver ou seulement d'imaginer une raison quelconque pour tel nombre d'êtres raisonnables plutôt que pour tel autre... Est-ce Dieu qui l'a voulu ainsi ? Mais Dieu ne fait rien sans raison, et comme l'effet doit correspondre à sa cause, une infinité de créatures raisonnables pour un Créateur infini, c'est une pensée digne de Dieu et conforme au principe de causalité » [2]).

[1]) *Introduct. à la Ph.*, pp. 126, 143-171.
[2]) Cf. *op. cit.*, pp. 124 et suiv.

« L'idée *Nature* est celle du monde matériel ou de l'ensemble des corps. La nature est un tout infini dans son genre, composé d'une infinité d'astres, circulant de toute éternité dans l'espace sans bornes... En effet, le temps et l'espace sont conçus comme infinis ; or le temps et l'espace sont des formes communes de la matière, en tant que la matière change successivement d'instant en instant et s'étend continûment de point en point. Il en faut conclure que la matière doit être conçue aussi comme infinie, car il n'existe point de forme sans fond, point de propriété sans substance... La forme sans le fond est une abstraction qui n'a d'existence que dans notre esprit. Par conséquent, il existe une infinité d'astres et la matière est éternelle et sans commencement... Aux arguments tirés du temps et de l'espace, on peut ajouter le principe de raison suffisante : pourquoi tel nombre déterminé d'astres dans l'espace et pas un de plus ?... La même question se présente au sujet du temps : pourquoi l'Éternel s'est-il décidé à créer tel jour plutôt que tel autre, pourquoi pas plus tôt ?... Il ne serait pas digne de Dieu, Créateur infini et éternel, d'avoir produit un monde fini en étendue et en durée » [1]).

« L'Idée *Esprit* représente l'ensemble des substances immatérielles ou intelligentes, de quelque nom qu'on les appelle, esprit, âme, génie, ange ou démon, et quel que soit leur rang dans la hiérarchie morale... Il est facile de reconnaître que le monde moral n'a pas moins de valeur ni de dignité que le monde physique... Il possède aussi la même infinité et la même éternité... En effet, nous concevons le monde spirituel comme un tout infini dans son genre dès que nous lui appliquons le principe de la raison suffisante... Pourquoi n'y aurait-il qu'un nombre déterminé d'esprits ?... Un monde spirituel infini est seul digne de la perfection divine. D'ailleurs, les esprits ne sont-ils pas destinés à s'unir à la matière ? Et comment pourraient-ils suffire à cette fin, si leur nombre était limité ?... Nous concevons encore le monde spirituel comme existant de toute éternité... La pensée répugne à se représenter un commencement à la matière; comment pourrait-elle saisir un commencement à l'existence de l'esprit, lequel n'a point de molécules et n'est pas susceptible de transformations ? L'esprit qui existe a donc toujours existé et ne peut cesser d'exister. Les âmes sont donc éternelles comme la matière ; elles préexistent à leur union avec le corps » [2]).

Au terme des belles spéculations qu'on vient de lire, l'auteur

[1]) *Op. cit.*, pp. 143 et suiv.
[2]) *Ibid.*, p. 170.

prend soin de nous rappeler que ces conceptions, pour le moment, ne sont pas encore garanties comme vraies et valables objectivement, attendu que le principe de la science n'est pas encore découvert : qu'elles sont seulement le développement logique et nécessaire des trois pensées Humanité, Nature, Esprit. La raison, dit-il, est forcée de penser de la sorte.

Grand merci ! Confondre constamment l'indéfinité négative des possibles avec l'infinité positive et réelle, entasser des multitudes actuellement infinies, substantialiser les abstractions, admettre la création éternelle tout en déclarant absurde le néant : sont-ce là des nécessités pour la pensée ? Toutes ces théories philosophiques ne sont-elles pas plutôt des productions de la fantaisie ?

IV. *Intuition de Dieu.* — Dans cette dernière étape, M. Tiberghien parvenu aux derniers confins de l'univers s'élève d'un bond jusqu'à l'Être des êtres.

La Nature et l'Esprit représentent la *variété* de l'univers. Leur différence éclate à tous points de vue : dans leur développement, dans leurs œuvres, dans leurs lois. L'Humanité constitue l'*harmonie* de l'univers, la synthèse de la création, l'union complète de la Nature et de l'Esprit. Mais alors, où se trouve la thèse, l'*unité* de l'univers ? Elle n'est pas l'univers même, lequel n'est qu'une unité collective, une somme, une addition, comme une ville ou une forêt, sans essence propre en dehors des éléments qui le composent. Chercher cette unité substantielle et primitive, c'est chercher le tout dans lequel, sous lequel et par lequel subsistent l'Esprit, la Nature et l'Humanité, c'est chercher la cause. Or cette cause est en dehors et au-dessus de ces trois termes. L'Humanité est bien la cause des hommes, mais elle n'est pas la cause d'elle-même, puisqu'elle ne jouit que de l'infinité relative ; sa cause n'est pas non plus l'Esprit ou la Nature, puisque ces deux êtres en s'additionnant ne constitueraient pas l'union intime : l'union provient de l'unité. A leur tour, l'Esprit et la Nature, étant opposés entre eux, ne sauraient être la cause l'un de l'autre, ni être leur propre cause, puisqu'ils sont des infinis relatifs. Il faut donc admettre au-dessus des trois genres, pour les contenir et leur servir de raison, un être supérieur, qui soit la réalité pleine et entière, l'absolument infini et l'infiniment absolu.

La raison est ainsi forcément conduite, par la loi de causalité, à concevoir Dieu comme l'Être, l'Essence, l'Unité absolue, sans second à côté ni au-dessus de Lui, comme tout l'Absolu et tout l'Infini, comme totalité de l'Essence, en dehors de laquelle il n'y a rien.

dans laquelle est tout ce qui est, comme véritablement le Tout, un et simple, en dehors et au-dessus de tout genre. L'esprit n'est qu'esprit, la matière n'est que matière ; mais Dieu est tout [1]).

Comme unité indivise, comme essence pure et simple, comme réalité une et entière, antérieure à toute distinction, Dieu est complètement indéterminé: il est l'*Être*, il est tout ce qui est. Au contraire, comme unité supérieure, comme dominant les divers genres de la réalité, Dieu est déterminé puisqu'ainsi il n'est ni l'Esprit, ni la Nature, ni l'Humanité : il est l'*Être suprême*. Ici il est transcendant, là il est immanent à l'univers [2]).

V. *L'existence de Dieu.* — Dieu est indémontrable. Les preuves ontologique, cosmologique, théologique, morale, peuvent bien servir à former et à élucider la notion de Dieu sous ses principaux aspects, mais elles ne sauraient avoir une valeur démonstrative. Leurs prémisses contiennent les notions de cause, de monde, d'ordre physique et moral, dont la certitude est subordonnée à la certitude de la conclusion ; sous ce rapport, ces preuves sont des pétitions de principe. Ce n'est pas Dieu qui est fondé dans le monde, mais le monde qui est fondé en Dieu. Ce n'est pas la catégorie de causalité qui justifie l'existence de Dieu, mais l'existence de Dieu qui justifie l'emploi de la catégorie de causalité. On passe donc arbitrairement du point de vue subjectif au point de vue objectif, de la notion de Dieu à l'existence de Dieu [3]).

Au procédé démonstratif, Schelling et Hégel ont substitué le procédé hypothétique, qui consiste à poser Dieu comme hypothèse au début de la spéculation, sauf à justifier cette témérité par l'ensemble des conséquences qui en découlent. Ce procédé a raison, en tant qu'il suppose Dieu comme objet indémontrable, accessible seulement à l'intuition ; mais il a le tort de ne pas préparer cette intuition par l'analyse et de la laisser dans l'incertitude [4]).

Le procédé dialectique employé par Krause complète l'un par l'autre ces deux procédés défectueux : par l'analyse des idées rationnelles il dégage peu à peu l'idée de l'être, qui est l'intuition de Dieu. Toutes ces idées préparatoires ne sont pas des arguments de l'existence de Dieu, mais seulement des points d'appui, comme qui dirait des échelles, des échafaudages, qui soutiennent l'intelligence

[1]) *Op. cit.*, pp. 229 et suiv.
[2]) *Ibid.*, pp. 251 et suiv.
[3]) *Ibid.*, p. 470.
[4]) *Ibid.*, p. 474.

dans son élévation vers le principe. Mais ces appareils dialectiques ne soutiennent pas et ne fondent pas l'être de Dieu, lequel se découvre intuitivement à l'Esprit parvenu au sommet.

En effet, l'existence de Dieu est comprise nécessairement dans l'être contemplé comme la toute réalité ; si Dieu est conçu comme étant tout l'être et toute l'essence, il est aussi conçu comme étant l'existence. Pour un être fini, l'existence objective n'est qu'une possibilité [1]), mais pour l'Être infini elle est une nécessité. En d'autres termes, si Dieu est l'Être, il est aussi l'existence. Or il ne peut être conçu que comme étant l'Être ; donc il ne peut être conçu que comme existant.

Cette argumentation, dit l'auteur, est hypothétique dans sa forme, mais catégorique pour le fond ; elle est démonstrative en un sens, mais elle ne passe pas arbitrairement du sujet à l'objet. Au lieu de prouver directement l'existence de Dieu, elle se contente de prouver qu'il nous est logiquement impossible, sans nous mettre en contradiction avec notre propre pensée, de nier cette existence [2]).

Cette argumentation n'a rien d'intuitif ; elle est bel et bien un syllogisme, comme le procédé démonstratif incriminé par l'auteur, avec en plus une aggravation de subjectivisme. En effet, au lieu de conclure à l'existence objective de Dieu, ce syllogisme conclut à la nécessité logique pour l'esprit de concevoir Dieu comme existant, ce qui est tout autre chose. Car qui nous assure que la nécessité logique, l'instinct irrésistible qui conduit ma pensée, est bien légitime et fondé dans la vérité ? On le voit, parvenu au sommet de la montée dialectique, l'auteur n'a devant lui que l'être abstrait ; il est confiné dans le formel, dans l'idée, sans issue possible vers la réalité. Il aboutit ainsi au panlogisme de Hégel. Quand, plongé dans l'intuition de ce qu'il croit Dieu, il s'écrie : l'Être est essence et existence ! c'est comme s'il disait : l'Idée est, l'Idée existe, l'Idée est posée, l'Idée est tout.

L'intervalle immense qui sépare le formel du réel, le logique de l'ontologique, M. Tiberghien le franchit arbitrairement pour s'établir sur le terrain de la déduction. Suivons-l'y patiemment.

[1]) Ceci est en contradiction avec l'infinité et l'éternité que l'auteur concède à l'Univers. Si l'humanité contient une infinité d'individus éternels, on n'y peut plus ajouter un seul être ; aucun sujet humain n'a plus la possibilité d'existence. Ce point contredit aussi l'impossibilité du néant soutenue par M. Tiberghien ; la possibilité d'existence pour une substance implique celle du néant d'existence.

[2]) *Op. cit.*, p. 479.

III.

PARTIE SYNTHÉTIQUE.

Hissé par l'analyse, de notion en notion, par delà l'univers jusqu'au faîte sublime d'où la pensée s'élance d'un trait dans l'intuition de l'Être et de l'Infini [1]), M. Tiberghien avant de redescendre contemple l'Être en lui-même, puis dans son contenu, et enfin dans ses rapports avec son contenu, jusqu'à se retrouver sur la terre parmi les individus et à reprendre conscience de son moi. Il procède cette fois-ci par déduction, allant du tout aux parties, du contenant au contenu. Dans ce retour triomphal il rencontre les mêmes objets que durant la montée il avait vus d'en bas, non plus comme alors noyés dans l'ombre, mais plongés désormais dans la clarté divine, et qu'il emporte comme des trophées de son exploration métaphysique. L'analyse lui montrait les choses telles qu'elles apparaissent en vertu de notre organisation physique et psychique ; la synthèse, procédant par déduction, les lui fait voir telles qu'elles doivent être en vertu de leur principe. Ces deux voies, indépendantes l'une de l'autre, se complétant et se contrôlant mutuellement, la concordance de leurs résultats est une garantie de certitude ; car si les choses, telles qu'elles apparaissent à l'analyse, sont exactement ce que la synthèse montre qu'elles doivent être, comment douter encore de leur vérité ? [2])

1. *L'Être considéré en lui-même* (thèse). — La théorie de Dieu en lui-même n'est qu'une réédition de la théorie du moi, une application des catégories à l'Être divin, avec l'ajoute des idées d'infini et d'absolu. L'homme, en effet, n'est-il pas la parfaite image de Dieu ? Si l'homme est l'harmonie de l'esprit et du corps, Dieu n'est-il pas l'harmonie infinie et absolue ? [3])

D'abord, les attributs ontologiques se rattachant à l'essence, à la forme et à l'existence. — Dieu est l'Être, non un être déterminé ; l'Essence, non une essence. — *Essence.* L'essence est *une* et indivisible. L'unité d'essence se manifeste par deux attributs opposés, elle est d'une part l'essence *propre* de Dieu, de l'autre l'essence *entière* de Dieu ; c'est-à-dire Dieu est *lui-même* l'essence, non par un autre, et *toute* l'essence, non par partie. Or à ces deux attributs

[1]) *Théorie de la connaissance*, p. 425.
[2]) *Op. cit.*, p. 133.
[3]) *Intr. à la Phil.*, p. 103.

correspond ce que l'intuition appelait l'absolu et l'infini. Dieu est donc l'être un (thèse), infini et absolu (antithèse) ; et grâce à l'unité de l'essence, ces deux qualités sont unies en Dieu : Dieu est absolument infini et infiniment absolu (synthèse). — *Forme.* Comment est Dieu ? Dieu est posé comme Être seul et unique : il est la thèse une et entière, la thèse sans antithèse. Cette unité formelle, comme l'unité d'essence, se manifeste (direction) sous la forme de l'absolu : Dieu n'est en relation qu'avec Lui-même ; et (contenance) sous la forme de l'infini : Dieu est tout et contient tout. — *Existence.* L'essence unie à la forme, constituant l'existence, Dieu est l'existence une et entière ; l'existence propre étant la substance, Dieu est la substance infinie et absolue.

Viennent ensuite les attributs moraux de Dieu. Comment, pensera le lecteur, des attributs ontologiques tirer les attributs moraux ? Comment féconder les arides catégories ?—C'est l'intuition analytique qui suppléera à l'induction. Ecoutez. Comme l'essence, dit l'auteur, est à l'être et pour l'être, Dieu est en rapport intime avec Lui-même. L'intuition nous apprend que ce rapport se nomme intimité (unité). Comme ce rapport doit être ordonné conformément à l'essence divine, il faut qu'il présente, outre l'unité, la variété et l'harmonie ; or nous avons vu dans l'intuition que l'intimité comme essence propre, c'est la *conscience de soi*, et comme essence entière, c'est le *sentiment de soi*, lesquels en Dieu se manifestent sans restriction et sont identiques à la *vérité* et à la *félicité*. Dieu est la vérité une et entière, principe de toute connaissance ; la félicité une et entière, principe de toute affection (variété). Comme la conscience de soi et le sentiment de soi sont les éléments de la *personnalité*, Dieu est donc aussi la personnalité une et entière, le moi infini et absolu, le moi sans non-moi (harmonie).

II. *L'Être considéré dans son contenu* (antithèse). — Avant de laisser poursuivre l'auteur, arrêtons-le pour lui faire remarquer que l'Être tel qu'il vient de le contempler est une idée vide, la plus vaste en extension, mais en compréhension la plus stérile, dans laquelle il ne trouvera rien par déduction si ce n'est ce qu'il lui plaira d'y mettre par intuition, c'est-à-dire en empruntant aux idées abstraites considérées par lui comme dépourvues d'objectivité ; et qu'ainsi toutes les démonstrations qui vont suivre, pèchent par la base. Cela dit, suivons-le dans cette nouvelle étape.

L'unité de Dieu, dit-il, n'étant pas vide, doit se déterminer dans son contenu selon les propriétés de l'essence, c'est-à-dire qu'il doit y avoir en Dieu tout d'abord deux déterminations de l'Être corré-

latives à l'essence propre et à l'essence entière, qui soient entre elles comme l'absolu est à l'infini. — Mais, penserez-vous, puisque l'essence divine, une et indivisible, est tout entière dans chacune de ses déterminations, comment ces déterminations peuvent-elles être encore opposées ? Elles sont opposées en ce qu'elles possèdent ce rapport de l'absolu à l'infini, soit sous la prédominance de l'absolu, soit sous la prédominance de l'infini. Dans l'une, toute l'essence divine se manifeste sous l'aspect de l'absolu, de l'existence en soi et pour soi; dans l'autre, sous l'aspect de l'infini, de l'enchaînement de tout avec tout (antithèse). En vertu de l'unité de l'essence, ces deux déterminations doivent ensuite s'unir entre elles dans l'harmonie de l'essence et de l'être (synthèse). Mais Dieu étant aussi d'une manière indivise chacune de ces trois déterminations, il est donc l'unité supérieure de l'être et de l'essence (thèse).

Cette déduction obscure par elle-même se précise par l'intuition. La détermination de l'être où prédomine le caractère d'infini, c'est la Nature ; celle où prédomine le caractère de l'absolu, de l'existence indépendante, c'est l'Esprit ; celle où ces deux attributs s'équilibrent, c'est l'Humanité ; enfin, Dieu comme unité supérieure de l'essence, c'est l'Être suprême. Dès lors, on peut conclure en toute certitude que Dieu contient en soi l'Esprit, la Nature et l'Humanité, en même temps qu'il se distingue de chacun de ces êtres comme Être suprême. Dieu est immanent à toute chose, l'Être suprême est transcendant et dépasse tout. — Il ajoute : « Il suit de là rigoureusement que le scepticisme est une erreur, puisque l'univers est en lui-même tel que nous le connaissons dans nos pensées; que le matérialisme et l'idéalisme exclusif sont faux, puisque l'Esprit et la Nature sont aussi réels que Dieu ; que le dualisme, qui sépare Dieu du monde, et le panthéisme, qui confond l'un et l'autre, ne sont pas moins erronés, puisque le monde et Dieu sont à la fois distincts et unis. Le panenthéisme seul est vrai ».

III. *L'Être en rapport avec son contenu* (synthèse). — Sous cet aspect, Dieu est *Organisme*. Il est avec l'univers, qui est en Lui la plénitude de la réalité. Cette plénitude ajoutée à l'essence, constitue la Perfection. — Dans l'Organisme se rencontrent le rapport des parties avec le tout et celui des parties entre elles. Sous cet aspect, Dieu est *cause* du monde et *condition* première de tout ce qui existe ; réciproquement, le monde est avec Dieu dans un rapport de création. En tant qu'Il a conscience de ces rapports, Dieu est omniscience. — Ayant conscience de l'organisation, Dieu connait *l'iden-*

tité entre son essence comme Être et son essence comme Organisme. Cette identité n'exclut pas la *différence* entre les déterminations de l'essence. Cette identité de Dieu fait que tout est pénétré de son essence, que tout est dans tout ; et par conséquent les propriétés divines exprimées par les catégories se vérifient universellement, et les lois de la pensée sont légitimes. Entre l'Organisme et son contenu, il n'y a pas identité, mais similitude. Dieu est semblable à Lui-même dans tout son contenu, et réciproquement tout est semblable à Dieu.

L'*infini* de Dieu se reflète dans l'univers par l'*infini relatif* de la Nature, de l'Esprit et de l'Humanité ; dans les individus, en ce qu'ils sont *infiniment finis* et limités dans leur essence ; dans le contenu de l'individu, par l'*infinité de ses états* possibles infiniment déterminés ; dans ses états infiniment déterminés par l'*infinité du temps*.

La *causalité* divine se manifeste dans l'existence temporelle. Dieu est la cause temporelle du devenir dans le temps infini, tout en laissant subsister la causalité finie qu'il contient et soutient. De là, le hasard et la contingence. — L'immutabilité de Dieu se retrouve dans l'élément permanent du devenir, dans les *lois*.

Après ces rapports ontologiques de l'être avec son contenu, M. Tiberghien passe à déduire les rapports moraux. Il montre Dieu comme base et principe du bien, du beau, de la religion, du salut, de la rédemption. Nous ne le suivrons pas dans ces études et nous terminerons par quelques citations qui laissent lire au fond de sa pensée.

Dieu comme cause intime, infinie, est la vie une, absolue de la Nature, de l'Esprit, de l'Humanité et du Moi. Dieu comprend tous les esprits, et sous cet aspect, il s'appelle le Logos, le Verbe, la Raison universelle ; en Lui vivent les esprits individuels ; en Lui ils s'unissent dans la même vérité, les mêmes affections, les mêmes devoirs[1]). — L'impersonnalité de la raison est un fait ; si la raison est personnalisée en chacun des hommes, elle est cependant impersonnelle de sa nature, par sa source. Elle est en nous comme un œil spirituel qui nous manifeste l'essence divine et dans lequel la divinité s'individualise tout entière. Notre raison est rigoureusement l'individualisation de l'Infini, la personnification de l'Absolu. Elle est distincte de Dieu comme un rayon est distinct de son foyer. La raison humaine n'est pas d'une autre essence que l'essence divine, car nous ne pouvons saisir Dieu que parce que Dieu est Lui-même

[1]) *Op. cit.*, p. 525.

dans notre raison. Toutefois cette identité d'essence ne conclut pas à l'identité d'être [1]).

L'Humanité intelligente, dit ailleurs M. Tiberghien, n'est pas une pure abstraction, une idée fugitive : elle est un être réel, non isolé des individus, mais pourtant distinct de chacun d'eux par la raison qui les enveloppe tous dans son sein. Cette humanité impersonnelle est douée des facultés humanitaires; l'intelligence humanitaire, c'est la philosophie, et quand notre raison se livre aux spéculations métaphysiques, c'est l'Humanité qui pense en nous. La volonté humanitaire se manifeste par l'action politique dans l'histoire des nations ; là se déroule le spectacle de sa marche triomphale, de sa gravitation vers l'avenir et la félicité. L'histoire politique et la philosophie ne sont ainsi que les deux phases complémentaires de la vie humanitaire : c'est dans la philosophie que pense l'Humanité, c'est dans les faits de l'histoire qu'elle effectue sa pensée.

Que dire de ce panenthéisme, de cette manière étrange de concevoir Dieu et ses rapports avec le monde ? En principe, prendre aux créatures pour mettre dans l'essence divine autre chose que leur idée éternelle et le décret de leur création ; concevoir Dieu autrement que comme l'acte pur, exempt de toute composition, potentialité et changement, suréminent et incommensurable aux créatures, l'histoire des systèmes l'a prouvé, c'est élaborer une idée contradictoire. M. Tiberghien a-t-il échappé à cette loi ? Pour ne pas nous attarder davantage, nous relèverons seulement dans sa théorie son caractère panthéistique.

Quoi qu'en ait dit M. Tiberghien, son système est bien un panthéisme. Les distinctions d'essence qu'il maintient entre l'Être et les êtres sont des distinctions de raison ou purement accidentelles, qui ne sauvent rien. Les êtres, a-t-il dit, sont à l'Être comme les parties au tout, comme les individus à leur genre, comme les organes à la plante, comme les couleurs à la lumière, comme le moi à son contenu : l'Être est immanent et transcendant à l'univers.

Or ce langage à la rigueur ne s'adapte bien qu'à l'être abstrait, au tout logique. En effet, en compréhension, l'être indéterminé est une note immanente, en extension, un tout transcendant à tous les êtres, comme le genre est un attribut de l'espèce, en même temps qu'une totalité extensive, où l'espèce est contenue. Or entre l'être indéterminé et les êtres, de quelle nature est le rapport ? Au point de vue de la compréhension, c'est un rapport d'identité métaphysique : l'homme est animal, substance, être. Au point de vue de

[1]) *Histoire de la Philosophie*, p. 111.

l'extension, c'est un rapport d'identité logique : l'être est homme, animal, plante, etc. Si donc le tout divin dont il parle est entendu de cette manière, il y a immanence et transcendance, mais il y a aussi identité essentielle et panthéistique.

Parle-t-il peut-être d'un tout réel quantitatif, comme la plante avec ses organes, le rayon de lumière avec ses couleurs ? Le résultat ne vaut pas mieux. L'immanence ne se vérifie plus et l'on obtient toujours l'identité. En effet, entre chaque partie intégrale et le tout, entre chaque organe et la plante, entre chaque couleur et le rayon, la distinction n'est que de quantité ; entre la somme des parties et le tout, l'identité est adéquate. La différence est purement mentale.

S'il parle d'un tout réel de nature, comme serait le moi en tant que composé de corps et d'âme, ou en tant que mêlé d'acte et de puissance, c'est encore la même conclusion. Le tout n'est plus alors simplement la somme des parties, mais il n'est quand même que leur union substantielle, il leur est identique. Si donc Dieu est le moi absolu, composé de l'esprit et de la nature, ou bien si Dieu est au sein de l'univers comme le moi est au sein de lui-même, principe et sujet de ses actes et de ses émanations, alors l'univers est tout en Dieu, mais Dieu n'est pas tout en chaque être de l'univers. En outre, le monde n'est plus qu'une détermination de la substance absolue. Dans les deux cas, il faut donc aboutir à l'identité substantielle, à l'identité monistique et anthropomorphique.

En distinguant en Dieu l'Être indéterminé, immanent à tout, et l'Être suprême, déterminé, transcendant à tout, M. Tiberghien songeait-il peut-être à la matière première qui est informe et à la matière seconde qui est déterminée ? Son système ne serait alors qu'une restauration de l'hylémorphisme. Nous ne connaissons pas d'autre issue par où l'auteur puisse échapper au panthéisme.

IV.

Criticisme de Kant au début, panégoïsme de Fichte au départ, panlogisme de Hegel au sommet, panthéisme de Schelling au retour, voilà les abîmes que le Krausisme a bravés témérairement, et dont il ne s'est dégagé qu'en tombant dans l'inconséquence et l'illogisme.

En somme, M. Tiberghien a fait un rêve. Il s'est cru ravi hors de lui-même, transporté par delà la Nature et l'Esprit, confronté avec Dieu. En réalité, il n'a pas bougé de son moi, il n'a fait que le tour de sa chambre.

N'y aura-t-il donc rien dans l'œuvre philosophique de M. Tiber-

ghien que nous admirions? Rien, ni dans le fond, qui au surplus n'est pas le sien, ni dans la forme, totalement dépourvue de l'éclat qui caractérise les grands ontologistes, de ce mérite littéraire qui fait la fortune des pires erreurs. Tout y est froid, compassé, incolore, plat comme une géométrie. Ce système, où l'on ne parle qu'unité, variété, harmonie, est tout ce que l'on peut voir de plus diffus, de plus monotone, de plus embrouillé. C'est un fatras de pensées qui se recommencent toujours. Une seule chose nous y a paru vraiment extraordinaire : la sincérité, la patience, le sérieux, la gravité, le ton presque hiératique du philosophe.

Tout dans ces ouvrages fait rebuter les plus résolus. Aussi, qu'est devenue cette doctrine en qui M. Tiberghien saluait l'aurore de temps nouveaux, à qui il prophétisait le plus brillant avenir?

Si vous en exceptez l'Espagne, pays de lenteur pour l'idée comme pour l'action, où quelques rares penseurs se trouvent encore attardés à ce vétuste symbole du doctrinarisme belge, il y a beau temps que les jeunes générations désertaient cette école. Le maître en est resté le dernier et curieux vestige. Pas le moindre petit bout de panenthéiste ne s'est trouvé pour recueillir son stérile labeur. Il semble n'avoir survécu que pour conduire lui-même le deuil de sa triste doctrine, et voir sa chaire passer au pouvoir de ce Positivisme honni qu'il n'avait cessé de combattre.

Faut-il déplorer ce changement? Nous serions plutôt tenté d'y voir un progrès au seul point de vue logique ; celui qui se désintéresse d'un problème s'éloigne moins de la vérité que celui qui le résout de travers. Si le positivisme répute inconnaissables les choses de l'au-delà, il ne les préjuge pas non plus ; s'il refuse de rechercher les causes premières, il analyse au moins les faits et par là sert utilement la science ; alors que les métaphysiques fantaisistes comme celle-ci dénaturent et les faits et les causes par leur apriorisme.

Mais, direz-vous, M. Tiberghien admettait du moins Dieu, l'âme spirituelle et immortelle, les dogmes essentiels de la morale. — Sans doute, et c'est là pour l'homme un titre de respect. Car s'il a soutenu des luttes ardentes contre le matérialisme athée, ce n'a pas été par amour du panenthéisme, mais parce qu'il aimait qu'il y eût un Dieu, une âme spirituelle, une vie future, un idéal ; et l'amour de ces vérités, si compromettante pour la conduite, n'est-elle pas l'indice d'une élévation de sentiments fort peu commune en certains milieux? Les gens valent souvent mieux que leurs idées; la droiture, la noblesse qui anime une existence ne trouve pas sa nécessaire expression dans la spéculation de la pensée. Mais nous

n'avons pas à juger l'homme ; c'est à son système que vont exclusivement nos critiques. Et nous disons que, si la raison spontanée ne nous prévenait en faveur de l'existence d'un Dieu, d'une âme, d'une loi morale, d'une justice à venir, la manière dont le panenthéisme conçoit ces grandes choses suffirait à nous en faire douter. Que nous importe Dieu, si la raison humaine le contient tout entier ? Que nous fait la spiritualité, si la matière est tout aussi divine que l'esprit ? A quoi nous sert l'immortalité, si elle n'est qu'une suite de vies provisoires semblables à celle-ci ? A quoi bon le devoir, si l'enjeu n'est pas l'éternité ? Ces nobles croyances perdent leur vertu bienfaisante en passant par cette alchimie panenthéiste ; au sortir de ces alambics, elles ne sont plus que de rigides formules, incapables d'émouvoir une âme ; il s'y mêle en outre ce je ne sais quoi de malsain et de troublant qui s'attache aux oracles de l'Illuminisme et de la Cabale. Mieux vaut n'avoir pas de doctrine que d'en avoir de pareilles.

Le Panenthéisme, temple ruineux si péniblement élevé au grand architecte, ne contenait qu'une idole. Maintenant que le monument est devenu tombeau, s'il lui fallait une épitaphe, nous emprunterions au maître défunt les schèmes qu'il préférait pour exprimer le grand Tout contenant en quadrilatère l'Être suprême, l'Esprit, la Nature, l'Humanité, et considéré avec l'œil ternaire de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Nous graverions sur le frontispice ces insignes symboliques : un triangle, deux compas formant un carré, dans un cercle, avec en dessous la parole biblique : *Evanuerunt in cogitationibus suis.*

L. DU ROUSSAUX.

II.

Une « Extension Universitaire ».

A la fin de l'hiver, l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain a créé une « Extension universitaire »[1]. Déjà les professeurs de l' « Extension » ont donné des conférences en diverses villes belges, à Nivelles et à Bruges.

L'acceptation des professeurs est subordonnée à la constitution, dans chaque ville, d'un comité local qui se compose : 1° De membres *protecteurs*, Messieurs ou Dames, au nombre de douze au moins ; chaque membre protecteur verse à la caisse locale, une cotisation annuelle de dix ou de vingt francs. — 2° De membres *effectifs*, parmi lesquels sont nommés le président, le secrétaire et le trésorier.

Les conférences annoncées sous le patronage de l'Institut supérieur de Philosophie sont données exclusivement par les délégués du Comité central. Les conférenciers remettent gratuitement à chaque auditeur, un résumé ou syllabus de leur conférence. Voici les sujets des conférences données à ce jour : 1° *François Coppée*, par M. Edgar Janssens, docteur en droit, licencié en philosophie thomiste ; 2° *De la méthode subjective dans la sociologie du XIXe siècle*, par M. Maurice Defourny, docteur en philosophie thomiste ; 3° *La cellule. Morphologie et physiologie générale*, par M. Albert Michotte, docteur en philosophie thomiste, candidat en sciences.

L'œuvre est très jeune, mais elle a devant elle un brillant avenir ; et tout promet que dès l'année prochaine elle prendra de l'essor.

Voici en quels termes le *Bien Public* du 9 mars 1902 salue son apparition :

« Il ne s'agit point de « vulgariser » la science, de la mettre à la portée de tous, mais de provoquer la formation scientifique d'une élite intellectuelle, parmi les hommes préparés à l'étude. Notre éducation,

1) Les correspondances doivent être adressées à M. Edgar Janssens, secrétaire du Comité central, rue des Flamands, 1, Louvain.

presque toujours professionnelle, nous laisse trop souvent à l'écart de toutes les connaissances qui ne concernent pas notre profession. Que d'avocats sont désorientés, lorsqu'on traite devant eux des questions de biologie ; que de médecins ignorent l'économie politique et sociale ; que d'ingénieurs sont étrangers aux plus hautes vérités de la religion et de la philosophie ; que de commerçants et industriels, pour qui l'histoire et l'art sont des territoires fermés!..... L'extension universitaire, entendue et pratiquée de cette façon, aura pour effet d'intéresser les hommes éclairés à toute une série de questions neuves pour eux. Elle éveillera, sans nul doute, des aptitudes qui s'ignoraient, des vocations qui semblaient vouées à la stérilité faute d'initiation préalable ; elle armera des apôtres pour le duel sans fin de la vérité contre l'erreur. »

Bulletins bibliographiques.

I.

Récents travaux sur l'Histoire de la Philosophie médiévale [1] (1900-1902).

A. Jugements d'ensemble.

Sur la philosophie du moyen âge en général, nous n'avons à signaler qu'un petit nombre de monographies, et quelques articles encyclopédiques.

L'étude de M. Lindsay, « Scholastic and mediaeval Philosophy » publiée dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie* (oct. 1901) est une suite de notes sur le moyen âge, et ces pages brèves ne sont pas exemptes d'erreur. Notamment, on fait à Thomas d'Aquin et à Duns Scot le reproche d'avoir méconnu le processus idéologique dans leur théorie des « species intelligibiles » (p. 46). L'auteur remarque avec justesse que la scolastique n'est pas toute la philosophie du moyen âge; mais quand il s'agit de l'apprécier, il semble souscrire à ce jugement trop répandu que la scolastique n'est pas un système, mais *a chaotic compound of all the systems.* Elle se caractérise d'ailleurs, pour M. Lindsay, par un asservissement au dogme : « Scolasticism is the doctrine of the Church scientifically apprehended and set forth » (p. 43).

La philosophie scolastique ne serait donc qu'un instrument au service de la théologie; une apologétique du dogme. D'autres — et plusieurs catholiques pensent ainsi — récusent ce rôle de *servante* et d'esclave qu'on fait jouer à la philosophie, mais néanmoins maintiennent que son rôle *unique* fut d'être la *collaboratrice* de la théologie.

Tel est aussi l'avis de M. Picavet; et il a affirmé une nouvelle fois sa façon de voir dans diverses publications récentes sur la scolastique (V. *Grande Encyclopédie*, v[is] Scolastique, Thomisme et

[1] Le dernier bulletin sur cette matière a paru dans la *Revue Néo-Scolastique* de février 1900, p. 122.

Néo-Thomisme : une brochure : « Le moyen âge, limites chronologiques ; caractéristique théologique et philosophico-scientifique » extrait de *Entre Camarades*, Paris, 1900, et un rapport sur la « Valeur de la scolastique » dans le Congrès international de philosophie de 1900). Pour M. Picavet, bien que la philosophie scolastique soit distincte de la théologie (« Les œuvres scolastiques témoignent d'une *collaboration* entre la philosophie et la théologie ». Congrès international de philosophie de 1900, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1900, p. 650. — Cf. *Entre Camarades*, p. 65), elle est l'œuvre d'une époque qui fut exclusivement théologique, et, comme telle, n'a aucune signification si on écarte ce rapport avec la théologie. « La scolastique chrétienne, arabe, juive est, chez les hérétiques comme chez les orthodoxes, une conception systématique du monde et de la vie, où entrent en proportions diverses la religion, la théologie, la philosophie grecque et latine, surtout le néo-platonisme, des données scientifiques qui viennent de l'antiquité ou qui sont le résultat de recherches contemporaines » (*Grande Encyclopédie*, v° Scolastique, t. 29, p. 816 ; — Cf. « Entre Camarades », p. 59). A définir ainsi la philosophie scolastique médiévale, il devient impossible de l'apprécier *en elle-même*, abstraction faite des éléments religieux et théologiques qui l'influencent, c'est-à-dire de la juger comme un essai d'explication de l'ordre universel *par les seules lumières de la raison*. En d'autres termes, M. Picavet apprécie la *philosophie* scolastique par ce qu'elle n'a pas de *philosophique* [1]).

Il propose aussi de reculer les limites chronologiques du moyen âge, car il constate que le néo-platonisme a influencé plus d'un penseur médiéval, « ce qui nous oblige, conclut-il, à commencer le moyen âge à la fin du Ier siècle avant l'ère chrétienne » (*Entre Camarades*, p. 71). Même Sénèque appartient en fait au moyen âge (*ibid.*). Bornons-nous à dire que si le raisonnement de M. Picavet était pertinent, le moyen âge commencerait pour le moins avec Aristote et Platon, car personne parmi les Grecs ne peut rivaliser d'influence avec ces deux philosophes. Encore une fois, on ne peut échapper à ce dilemme : ou bien la *philosophie* du moyen âge a une signification propre, malgré ses emprunts au passé, et alors on est autorisé à parler d'une philosophie du moyen âge ; — ou bien elle copie la philosophie du passé, et alors la philosophie grecque rentre dans la philosophie du moyen âge, ou inversement.

[1]) Nous étudions *ex professo* les idées de M. Picavet sur la scolastique dans une étude intitulée : « La notion de la scolastique » et qui paraîtra incessamment dans la *Revue philosophique*.

B. La scolastique avant le XIIIe siècle.

Méthodes et enseignement.

La pédagogie philosophique du haut moyen âge n'est pas encore définitivement élucidée. M. Ferrère, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juin 1900) consacre une étude à la « Division des sept arts libéraux » avec pour sous-titre : Contribution à l'histoire des programmes de la scolastique. Après avoir rappelé quelques témoignages anciens sur l'origine de la classification (on en pourrait ajouter d'autres, par exemple Ammonius Saccas cite les quatre sciences comme une subdivision des mathématiques), M. Ferrère passe en revue les œuvres de Martianus Capella, de saint Augustin, de Cassiodore, d'Isidore de Séville où l'on rencontre la célèbre division des arts et des sciences. Quelle était la place de la philosophie dans ces cadres? La philosophie était-elle réduite à la dialectique et par conséquent reléguée dans un coin du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) — c'est ainsi que M. Ferrère l'entend (p. 282) — ou bien ne vient-elle pas *après* le cycle du trivium et du quadrivium, qui, d'après la conception de saint Augustin, reprise par Alcuin, Cassiodore et rapportée par M. Ferrère (p. 286), *préparent* à la vraie sagesse, ou à la connaissance de l'âme et de Dieu? Voilà ce qu'il importerait de savoir, mais l'article de M. Ferrère ne donne pas de réponse à ce sujet. M. Willmann (*Geschichte des Idealismus*, t. II, p. 327) accepte une façon de voir qui concorde avec la pédagogie augustinienne, quand il échelonne ainsi l'ordre des études au moyen âge : *a*) trivium, *b*) quadrivium, *c*) philosophie, *d*) théologie.

Saint Anselme.

Le célèbre philosophe du Bec continue de faire les frais de bon nombre de publications. La plus récente est le beau livre de M. Domet de Vorges auquel M. D. Mercier a consacré une analyse dans la dernière livraison de la *Revue Néo-Scolastique* (février, 1902, pp. 118-121). Nous y renvoyons le lecteur.

Abélard.

Le « Dictionnaire de théologie » de M. Vacant contient une belle étude sur Abélard, philosophe et chef d'école. Sur la vie et surtout sur les œuvres d'Abélard, le P. Portalié, signataire de l'article, a utilisé les récents travaux de Clerval, Denifle, Stolzle, Deutsch. Il a dressé un tableau synoptique, parfaitement ordonné, des legs dogmatique, exégétique, moral, apologétique, philosophique du maître, en consignant avec un soin scrupuleux les nombreux travaux, édi-

tions et hypothèses modernes. Travail délicat, minutieux : car depuis l'étude de COUSIN sur les *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* (in-4°, Paris, 1836), toute une littérature a surgi autour du célèbre dialecticien du Pallet. — « En philosophie, se demande le P. Portalié, Abélard a-t-il créé un système nouveau ? Nous n'avons pas à le décider. » L'auteur se borne à rappeler les diverses opinions émises à son sujet, et notamment celle de bon nombre de critiques qui « doutent qu'Abélard soit conceptualiste et prétendent qu'à la suite de Cousin, les philosophes français se sont mépris sur sa pensée ». Nous partageons ce doute, si par conceptualisme il faut entendre un système semi-idéaliste, semi-réaliste, qui reconnaît la présence de représentations universelles dans l'entendement, sans leur attribuer un objet extramental. En réalité, le système d'Abélard sur les universaux marque un progrès réel et est un acheminement vers la solution de saint Thomas et des autres grands scolastiques du XIII[e] siècle qui n'ont fait que compléter en cette matière, les recherches du célèbre écolâtre de Paris. — Quant aux progrès qu'Abélard a fait accomplir à la méthode scolastique, il faut avec le P. Portalié, lui en faire un vrai titre de gloire.

Après avoir, dans une seconde étude, exposé la doctrine théologique d'Abélard et les articles condamnés par Innocent II, le P. Portalié consacre un dernier article à l'école théologique d'Abélard, et c'est là, sans conteste, le côté le plus neuf de cette intéressante dissertation historique. Qu'il y ait eu une école relevant d'Abélard, les recherches sensationnelles de Denifle et de Gietl l'ont établi à l'évidence, et c'est parce que l'Église s'est trouvée en présence d'un mouvement théologique influent, qu'elle a sévi avec tant de rigueur contre les erreurs qu'il véhiculait. Denifle (*Abaelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie*, dans « Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters », 1885, t. I, 402) a découvert quatre sommes de sentences, dépendant de la doctrine et de la méthode d'Abélard. L'une, de Roland Bandinelli, professeur à Bologne et plus tard pape sous le nom d'Alexandre III, a fait l'objet d'une étude de GIETL (*Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, 1891). Les sentences de Roland, éditées par Gietl, sont postérieures à 1141, ce qui prouve que l'école d'Abélard survécut à sa condamnation. L'article que le P. Portalié consacre à Alexandre III, canoniste et théologien, contient d'autres détails sur la Somme de maître Roland.

L'école d'Abélard se développe parallèlement à celle de Saint-Victor : le P. Portalié étudie leurs influences réciproques, et une analyse

détaillée de ces influences le conduit à attribuer a un disciple d'Hugues de Saint-Victor, imbu des théories abélardiennes, la *Summa Sententiarum* que la plupart des critiques décernent à Hugues de Saint-Victor lui-même. Conclusion : les deux écoles ont assuré le triomphe de la scolastique. Les théologiens de Saint-Victor furent les gardiens de l'orthodoxie dans l'emploi d'une méthode féconde innovée par Abélard.

Pierre Lombard.

Pierre Lombard est un théologien, non certes un de cesthéot logiens ombrageux qui, effrayés par certains abus, comdamnen systématiquement toute philosophie, mais pas davantage un de ces esprits compréhensifs qui savent tour à tour s'adonner à l'étude sacrée ou à la spéculation rationnelle et reconnaître la valeur indépendante des deux sciences. Pierre Lombard est un théologien qui recourt à quelques notions philosophiques dans la mesure où cellesci peuvent servir à interpréter et à corroborer le dogme. A proprement parler, ce n'est donc pas un philosophe, mais un écrivain sacré à vernis philosophique : tel il nous apparaît dans l'ouvrage de M. J. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Bd III, H. 5, Münster 1901). Cette monographie n'étale donc pas un système de philosophie, mais se réduit à des fragments d'idées sur I. la Logique (pourquoi M. Espenberger mêle-t-il à la Logique, l'*Erkenntnisstheorie* qui se rattache à l'idéologie?), II. l'Ontologie, III. la Psychologie, IV. la Théologie, V. l'Ethique. Ce jugement ne contient pas un reproche à l'adresse de l'auteur ; car ce processus était imposé par la nature des choses. M. Espenberger montre fort bien que non seulement la philosophie du Lombard est *fragmentaire*, mais que très souvent elle est *indécise et flottante* (p. ex. dans la question des universaux où l'auteur se rattache au réalisme, sans spécifier quelle doctrine réaliste il défend, p. 10). De plus, et ceci achève le tableau, P. Lombard n'a *aucune originalité* (p. 9). Augustin, Abélard, Hugues de Saint-Victor, voilà ses principales autorités ; il n'est ni platonicien décidé, ni aristotélicien disciple de Boèce ; « on ne peut mieux le caractériser qu'en l'appelant un éclectique, qui tantôt de façon très superficielle, tantôt avec une profonde réflexion, prend ses idées un peu partout, pour éclairer la doctrine de l'Eglise » (p. 11). On sait, par ailleurs, qu'en matière *théologique*, P. Lombard ne peut pas davantage prétendre à l'originalité, et son mérite n'est pas proportionné à la colossale célébrité du *magister sententiarum* au moyen âge : ici encore les deux grandes écoles

d'Abélard et de Saint-Victor ont largement inspiré les sentences du Lombard[1]), mais M. Espenberger nie que Robert Pulleyn l'ait influencé, et il met en doute sa dépendance vis-à-vis de maître Gandulfus. Ces questions sont incidemment traitées dans une introduction, mais l'intérêt de ce livre gît ailleurs : à propos de chaque idée philosophique, qu'il a butinée dans les *Sentences*, après une patiente et minutieuse étude, M. Espenberger cherche à en déterminer la provenance. Cette étude constitue ainsi une précieuse contribution à l'histoire de théories particulières, avant le XIII[e] siècle.

C. La philosophie arabe et juive.

M. Carra de Vaux a publié dans le *Muséon* (1899-1900) la traduction d'un traité d'Al-Gazel : « La destruction des philosophes ». Le même auteur a consacré à Avicenne un volume de la collection de M. Piat « Les Grands Philosophes ». Nous avons analysé cet ouvrage dans la *Revue Néo-Scolastique* de février 1901 (p. 96). Des rapports d'Avicebron avec saint Thomas, il sera question plus loin.

Signalons ici deux ouvrages de M. Miguel Asin et de M. Worms. M. Miguel Asin de Saragosse insère dans la collection « Estudios Filosofico-Teologicos » une importante étude sur *Algazel* (Saragosse, 1901). On y trouvera, à côté d'une préface de Menendez Pelayo qui ne ménage pas ses éloges, une étude détaillée de la dogmatique, de la morale et de l'ascétique du célèbre théologien. C'est une contribution précieuse à l'histoire de la mystique arabe. Trois longs appendices contiennent une analyse et une traduction de divers fragments empruntés aux ouvrages mystiques et ésotériques d'Al-Gazel, ainsi que des extraits de la *Destruction des Philosophes*.

M. Worms consacre une monographie à l'histoire d'un problème spécial dans la philosophie arabe : l'éternité du monde (Die Lehre von der Anfanglosigkeit d. Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen [Mutakallimûn]; Bd III, H. IV der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Quelques pages d'introduction sont consacrées aux divers arguments auxquels recourt Aristote pour démontrer l'éternité du monde et à l'exposé des difficultés que cette

[1]) Voilà pourquoi, parlant de l'influence du Lombard sur les sommes du XIII[e] siècle, l'auteur exagère ce nous semble : « Die Summen der folgenden Zeit, darunter auch jene des Aquinaten, wären ohne ihn wohl unmöglich gewesen » (p. 30). Les autres recueils de sentences, faits par des prédécesseurs ou des contemporains du Lombard, auraient suffi.

théorie introduit dans son système. Les péripatéticiens arabes de l'Orient depuis Al-Kindî jusqu'à Ibn-Sînâ firent leur cette doctrine du Stagirite, mais atténuèrent les contradictions auxquelles elle se heurte en la combinant savamment avec quelques éléments néo-platoniciens. La doctrine de l'émanation notamment tempère le dualisme excessif de Dieu et du monde, et les arabes l'accueillirent d'autant plus volontiers qu'elle était consignée dans un écrit apocryphe qui circulait sous le nom d'Aristote, la célèbre Théologie d'Aristote (p. 13). Ces influences néo-platoniciennes s'accusent nettement chez Al-Fârâbi (p. 25), mais sont moins visibles chez Avicenne qui systématise l'encyclopédie aristotélicienne (p. 38).

C'est au nom du Coran que les théologiens arabes (Mutakallimûn) opposèrent la théorie du Créatianisme et de l'origine temporelle du monde à la doctrine des philosophes. Leurs critiques furent scientifiquement reprises et développées par Al-Gazel qui, prenant l'offensive, fit bénéficier le parti des théologiens orthodoxes du prestige de son grand talent. La théorie de l'éternité ou de la non-éternité du monde servait ainsi de « Schibboleth » entre les incroyants et les croyants (p. 2).

Ces deux positions semblaient irréductibles. Néanmoins Averroës prétendit tout concilier, en montrant que théologiens et philosophes pouvaient trouver un terrain d'entente. C'est l'objet d'un traité d'Averroës sur le problème de la création, dont M. Worms publie, en appendice, le texte inédit d'après trois manuscrits (pp. 66-70).

D. La philosophie scolastique au XIIIe siècle.

Parmi les travaux d'ensemble sur la philosophie médiévale, à partir du XIIIe siècle, on peut ranger un ouvrage considérable de M. l'abbé Féret sur « La Faculté de Théologie de Paris ». Les quatre premiers volumes, parus de 1894 à 1897, embrassent la période médiévale ; les deux derniers, publiés en 1900 et 1901, se rapportent à l'époque moderne.

Le rôle prépondérant de la Faculté de théologie de Paris aux XIIIe, XIVe, XVe siècles, et ses rapports bien connus avec les études de philosophie montrent assez l'intérêt que présentent certaines parties de l'œuvre de M. Féret. Il faut toutefois porter sur l'œuvre totale ce jugement général que son auteur, servi par une érudition colossale, a bien plus rassemblé des matériaux historiques que composé une histoire. Chaque période est soumise à une division bipartite : 1° les phases historiques, où l'auteur décrit les institutions, les collèges, et passe en revue les affaires doctrinales ; 2° une Revue littéraire,

qui se réduit à une série d'articles biographiques très complets. Le mouvement des idées est effacé dans ce plan, ou n'apparait que sous forme d'épisodes juxtaposés, mais nullement coordonnés. L'ouvrage est appelé cependant à rendre des services à quiconque y cherchera des renseignements sur un personnage déterminé, surtout grâce à une table onomastique très complète, formant la moitié du dernier volume. L'érudition de l'auteur n'est pas toujours à l'abri de la critique. Pour Henri de Gand par exemple, Godefroid de Fontaines et bien d'autres, on y trouve des détails douteux ou erronés, reproduits sur la foi de biographes anciens.

Guillaume d'Auvergne.

M. St. Schindele annonce la publication d'un ouvrage sur la métaphysique de Guillaume d'Auvergne. Il complétera de la sorte les travaux de Baumgartner qui a étudié l'idéogénie du célèbre évêque de Paris. En attendant, l'auteur communique quelques notes sous le titre : « Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne » (Munich, 1900). Un premier chapitre fixe un point intéressant de chronologie. Le « de universo », œuvre principale du maître, contient une allusion à l'expédition de Ferdinand III qui poursuivit les Maures jusque dans leur capitale de Marocco. Cette expédition ayant eu lieu en 1229-1231, l'auteur en conclut que le « de universo » est postérieur à 1231. De plus, l'ouvrage annonce comme prochaine la conjonction planétaire qu'on observa dans la Balance en septembre 1236. Il est donc écrit entre 1231 et 1236 (pp. 1-9).

L'étude de l'être est l'objet principal de cette dissertation. Guillaume d'Auvergne distingue ses principales acceptions : 1° l'être actuel et potentiel, une division dont il n'a pas compris toutes les ressources (p. 19); et aussi l'être contingent et l'être nécessaire (le *necesse esse* où le docteur suit de préférence Avicenne) ; 2° l'essence, *essentia*, et l'existence, *existentia* : Guillaume serait le premier scolastique qui a enseigné leur distinction *réelle* (p. 23), et ici encore, Avicenne est son guide ; 3° le *quod est* et le *quo est* ; 4° enfin l'*ens per essentiam* et l'*ens per participationem*. — M. Schindele remonte jusqu'à la μέθεξις de Platon (la participation des choses individuelles aux Idées) pour chercher les origines de cette doctrine. Quant à Guillaume même, il se réclame de Boèce et surtout de saint Augustin (p. 41).

L'application du concept d'être à Dieu constitue la partie la plus originale de la métaphysique de l'évêque de Paris, d'après le rapport qu'en fait son historien. Pour démontrer l'existence de Dieu, des éléments traditionnels repris de Boèce et de saint Augustin sont com-

binés avec des idées nouvelles venant de Gundisalvi et d'Avicenne; de là un mélange de doctrines hétérogènes qui ne sont pas encore ramenées à une même unité (p. 44). Ce manque de cohésion est d'ailleurs la caractéristique de toute l'époque de transition à laquelle appartient l'évêque de Paris. M. Schindele remarque justement: G. d'Auvergne est « un représentant typique de cette période d'élaboration et de transition, qui apparaît au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, et pendant laquelle l'aristotélisme arabe récemment mis au jour, le néo-platonisme d'Avicebron et du livre des causes, le platonisme propre au XIIe siècle et la scolastique antérieure se rattachant à la tradition d'Augustin et de Boèce entrèrent en lutte » (p. 57). Sous l'influence de sources panthéistes, Guillaume appelle Dieu l'*esse formale rerum omnium*, mais cette expression favorite du maître, bien qu'elle soit illustrée de déclarations à nuance moniste, n'a pas le sens que leur donna plus tard Eckehart, et l'évêque de Paris demeure un représentant sincère de l'individualisme scolastique (pp. 57-62).

Nous venons de dire que G. d'Auvergne est un des premiers scolastiques qui enseignent au XIIIe siècle la distinction de l'essence et de l'existence. M. Schindele consacre une seconde monographie à l'étude de cette question (*Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München, Kastner & Lossen, 1900).

La conclusion en constitue la partie la plus intéressante, et l'auteur y constate que les scolastiques du XIIIe siècle qui ont souscrit à cette théorie, se réclament avant tout d'Avicenne et des Arabes, ultérieurement de Boèce, du Pseudo-Denys, de saint Augustin, et enfin du *Livre des Causes*. Pour le reste, les notes publiées par l'auteur sont décousues. Après avoir indiqué en quoi ne consiste pas le problème de la distinction de l'essence et de l'existence (pp. 1-5; la question n'est pas suffisamment précisée), l'auteur passe successivement en revue les opinions de Thomas d'Aquin, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de G. d'Auvergne et de Maimonides, tous partisans de la distinction réelle.

Alexandre de Halès.

Suivant une bulle d'Alexandre IV du 28 juillet 1256, Alexandre de Halès n'aurait pu terminer son immense *Theologiae Summa*, puisque le pape y confie au franciscain Guillaume de Méliton la mission d'achever son œuvre. M. Vacant, qui étudie la personnalité du « Docteur irréfragable » dans un article du *Dictionnaire de Théologie*, s'appuie sur ce document pontifical pour admettre

l'authenticité de la *Theologiae Summa*, à l'encontre de Roger Bacon, dont certains modernes — le P. Mandonnet, par exemple, — sont disposés à admettre la façon de voir. Le but d'Alexandre est avant tout de faire une synthèse théologique, où, pour la disposition des matières, Pierre Lombard est son principal guide. Toutefois, par son élaboration de toute la philosophie d'Aristote, et par sa méthode, Alexandre intéresse non moins l'évolution des idées philosophiques au XIIIe siècle. Et à ce point de vue, M. Vacant accepte le jugement porté généralement sur le professeur franciscain : Alexandre concilie des doctrines souvent inconciliables ; il n'a rien du génie de synthèse et d'unification qui fait la gloire de la philosophie thomiste, et bien que saint Thomas ait utilisé bien des données de la Somme d'Alexandre, le reproche de plagiat, plusieurs fois formulé contre lui, est dénué de fondement.

Albert le Grand.

On peut dire d'Albert le Grand ce qui est vrai de saint Thomas et de la plupart des grands scolastiques : leur biographie n'est pas définitivement constituée. En s'entourant de nouvelles lumières, le P. Michaël a pu, certes, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (t. XXV, 1901, pp. 37-68, 181-208) faire une coordination heureuse des faits intéressant la vie et les œuvres du grand dominicain ; mais encore il a laissé des vides et des lacunes. Un travail préparatoire, de haute valeur, a paru récemment dans les *Analecta Bollandiana* (t. XIX, fasc. III et IV), sous le titre : « De vita et scriptis B. Alberti Magni » ; il est signé d'un jeune dominicain, déjà avantageusement connu, le P. de Loë. On y trouve dans une première partie, une scrupuleuse énumération de toutes les sources anciennes du XIVe au XVIe siècle, relatives à la vie d'Albert le Grand ; de tous les passages des chroniqueurs et annalistes jusqu'à 1487, où mention est faite d'Albert le Grand, sans oublier les données historiques sérieuses qui appartiennent en propre aux livres édités après 1487. De plus, le P. de Loë a enrichi cette bibliographie fort considérable d'une vie inédite, écrite vers 1483 et que l'auteur publie en entier. Le second fascicule contient un tableau succinct des « regesta » d'Albert le Grand, où le dépouillement et le collationnement des sources révèlent une foule de faits inaperçus jusqu'ici, et qui déjà permettent au P. de Loë de tirer cette conclusion : « Nullus eo tempore in tam diversis negotiis simul tantus exstitit ». Toute cette mise en œuvre servira de préambule à la grande vie d'Albert le Grand que les Bollandistes auront bientôt à retracer.

Saint Thomas.

La courte étude de M. Franz Hettinger, *Thomas von Aquin und die europäische Civilisation* (Frankfurt a. M. 1898) ne contient que des données générales, toutes connues, sur le milieu historique qui vit naître Thomas d'Aquin, sur sa biographie et sur les grandes branches de sa philosophie.

Les dernières livraisons de la Grande Encyclopédie nous apportent deux articles concernant saint Thomas : l'un est une courte biographie, signée E.H.Vollet, résumé de détails reproduits par tous,et que l'auteur fait suivre de quelques jugements sur la valeur doctrinale du grand philosophe médiéval. Ceux-ci sont incomplets, ce qu'on excuse, et peu conformes à la vérité, ce qui est plus grave. A propos des condamnations d'Etienne Tempier en 1277 (l'auteur écrit à tort *1276*), je lis : « Thomas s'était laissé entraîner par son esprit philosophique à émettre quelques opinions qui devaient paraître peu conformes à la stricte orthodoxie... L'Eglise feignit d'ignorer les opinions hasardées d'un maître aussi illustre » (t. XXXI, p. 26). Cette prétendue hétérodoxie de théories telles que l'unité des formes substantielles, l'individuation des substances corporelles par leur matière première — car ce sont celles-là qui sont visées entre autres par les condamnations de Paris et d'Oxford — puis cette « feinte » de l'Eglise montrent que M. E. H. Vollet ne comprend pas les théories scolastiques dont il parle et qu'il se méprend sur la signification des événements dont il écrit l'histoire.

Aux mots « Thomisme » et « Néo-Thomisme », M. Picavet est plus scientifique et offre un résumé des principales doctrines constituant la synthèse thomiste. Mais ici aussi il y a des erreurs impardonnables. L'analyse du processus idéologique telle qu'elle est décrite mènerait saint Thomas au matérialisme. « La genèse des concepts — nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu — suppose le *phantasma* ou image sensible qui, par l'action de l'intellect passif, devient la *species intelligibilis impressa*, dont l'intellect actif fait une *species intelligibilis expressa* en achevant la connaissance ». Transformation de l'image sensible en déterminant intellectuel (species intelligibilis impressa) ; — et ce sous l'action de l'intellect passif — laquelle species se transforme une nouvelle fois : voilà trois affirmations qui dénaturent la pensée de saint Thomas, et rappellent le réquisitoire plaisant d'un Arnauld ou d'un Malebranche contre des théories incomprises. — En vérité, il conviendrait de mieux étudier une doctrine dont on fait l'histoire, car l'idéologie thomiste n'est rien de tout cela ; elle est basée comme celle d'Aristote sur de profondes observations psychologiques, « en dehors de toute préoccupa-

tion religieuse ». Aussi faut-il protester contre ce jugement d'ensemble porté par M. Picavet et où nous rencontrons une pensée relevée plus haut : « On comprend que les Pères du Concile de Trente... soient pleinement satisfaits par la *Somme de théologie*... Il en sera ainsi tant que l'observation ne remplacera pas la dialectique appuyée sur le langage et le sens commun, tant qu'on ne demandera pas à la nature, consultée en dehors de toute préoccupation religieuse ou métaphysique, d'indiquer les questions et d'y répondre »[1]).

Jusqu'ici on n'avait émis que des généralités sur les rapports de saint Thomas et d'Avicebron. La publication du *Fons vitae*, tant de fois cité par le Docteur angélique, a permis de reprendre la question d'une manière plus fructueuse, et c'est dans la collection même de M. Baeumker, l'éditeur bien connu du *Fons vitae*, que le Dr Michaël Wittmann a fait paraître une monographie très bien conduite sur ce sujet: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd III, H. 3, Münster 1900). L'auteur débute par un exposé succinct du panthéisme émanatif d'Avicebron, en prenant pour base les textes du *Fons vitae*, « la seule œuvre philosophique d'Avicebron que citent les philosophes chrétiens du moyen âge » (p. 2). Il existe une matière et une forme uniques et universelles, traits d'union de toutes choses. De leur inaltérable puissance génératrice jaillissent par degrés et par intermédiaires, tous les autres êtres, spirituels et corporels, portant dans leur sein, outre la forme et la matière communes, des formes et des matières propres, constitutives de leurs perfections spécifiques et individuelles. La métaphysique du philosophe juif comporte ainsi deux doctrines fondamentales que saint Thomas a principalement discutées et réfutées: la composition hylemorphique des substances et par conséquent des êtres spirituels, et la pluralité des formes substantielles du même être. M. Wittmann constate avec beaucoup de justesse que l'idée organogénique de cette conception est la confusion de l'ordre réel et de l'ordre idéal, en d'autres termes l'objectivation au dehors de toutes les décompositions logiques auxquelles nous soumettons un objet au dedans de nous. « Quicquid composito-

[1]) Nous ne comprenons pas des phrases comme celles-ci : « Avec le περὶ ἑρμηνείας, il (Thomas) construit une théorie complète de la contingence et de la liberté qui ruine le fatum astrologique » — « l'évolution rythmique des formes (substantielles) à laquelle il donne comme terme la gloire du Créateur ».

rum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quo resolvitur » (*Fons vitae*, II, 16, p. 51, ed. Baeumker). Ce criterium dont saint Thomas montre de nombreuses applications chez le philosophe juif, M. Wittmann l'appelle *réalisme* (pp. 56, 58); et nous ne retrouvons rien à redire à l'appellation, pourvu qu'on montre les rapports — au demeurant très intimes — entre le réalisme ainsi entendu, et le système sur les universaux auquel d'habitude on réserve ce nom.

La première influence certaine d'Avicebron sur la scolastique n'est pas antérieure à Dominique Gundisalvi (p. 17); puis on trouve la trace non douteuse de ses doctrines chez Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure, Guillaume de la Mare, Richard de Middleton; mais au fur et à mesure qu'on avance, l'autorité du philosophe juif s'amoindrit et se trouve équilibrée en quelque sorte par celle d'auteurs chrétiens que l'on invoque alors même qu'il s'agit d'établir une thèse avicebronienne (p. 25).

Albert le Grand combat Avicebron, qu'il connait dans son ensemble mais non dans les détails; Duns Scot, on le sait, lui donne un regain de faveur dans l'école franciscaine, en se réclamant ouvertement de lui.

Avec M. Wittmann étudions les doctrines principales qui forment l'objet de la polémique de saint Thomas contre Avicebron, et que nous connaissons déjà. Le traité *de substantiis separatis* est une étude *ex professo* des arguments par lesquels Avicebron prétend démontrer que les substances spirituelles sont composées de matière et de forme; on y retrouve les divisions et la marche idéologique du *Fons vitae* (p. 50). En rattachant au philosophe juif l'origine d'une théorie chère à l'école franciscaine, saint Thomas poussa ses émules à mettre leur doctrine, avec plus de souci que jamais, sous la tutelle d'autorités ecclésiastiques (p. 55). Cette autorité fut saint Augustin. Bien que saint Augustin transmît à des hommes comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, la théorie de la matérialité des anges, c'est surtout par le canal d'Avicebron qu'elle fut reprise sous la forme qu'elle revêt dans l'école franciscaine au XIIIe siècle et, suivant Wittmann, saint Bonaventure est le premier qui se réclame à ce sujet de saint Augustin (p. 54), inaugurant ainsi un usage qui devint général dans les dernières années du XIIIe siècle. L'auteur en tire cette conclusion, qui, si elle était définitivement établie, jetterait de vives lumières sur la chronologie des œuvres de saint Thomas: celui-ci, quand il parle de la doctrine qui nous occupe, la rattache à Avicebron dans les ouvrages de la première période (jus-

1270; le *de substantiis separatis* est du nombre); par contre, il faut reporter à une période ultérieure les traités où saint Thomas, suivant en cela ses contradicteurs, rapporte à saint Augustin la théorie de la composition hylemorphique des substances spirituelles.

Quant à la célèbre question de la pluralité des formes substantielles, M. Wittmann est non moins autorisé à conclure : « Es darf sogar als sicher gelten, dass der *Fons vitae* zeitweise eine Hauptquelle jener Lehre gewesen ist. Ob er jedoch von der Mitte des 12. Jahrhunderts an als einzige Hauptquelle gedient hat, wie Thomas will, dürfte immerhin noch teilweise in der Schwebe bleiben » (p. 67). Notons toutefois que les termes « wie Thomas will » ne sont pas rigoureusement exacts, car saint Thomas ne cite pas seulement Avicebron, mais encore Avicenne parmi les patrons de la doctrine. Ici comme pour la précédente théorie, M. Wittmann entreprend de faire à larges traits l'historique du pluralisme des formes. Mais il convient de placer ici une remarque fondamentale qui s'applique aussi bien aux théories des scolastiques du XIIe s. sur la composition substantielle des anges : avant l'introduction des grands ouvrages aristotéliciens au XIIIe s., la théorie de la matière et de la forme, et dès lors les problèmes de la composition substantielle des esprits et du pluralisme des formes n'avaient pas leur vrai sens aristotélicien. Des principes d'une métaphysique inconnue au XIIe s. vinrent régir toutes ces questions, quand le « nouvel Aristote » fut révélé aux scolastiques du XIIIe s.; le problème de l'unité ou de la pluralité des formes notamment acquit une portée générale, métaphysique, et n'était pas seulement circonscrit à la constitution humaine, comme on pourrait le conclure de l'exposé de M. Wittmann. Nous avons rencontré tous ces points dans une étude *ex professo* sur la question des formes, dont il sera parlé plus loin [1].

Autre conclusion intéressante : le *de ente et essentia*, œuvre de jeunesse, n'est pas tant un traité sur la distinction de l'essence et de l'existence qu'un pamphlet dirigé contre les deux théories d'Avicebron étudiées jusqu'ici : ainsi s'explique que saint Thomas y accouple des questions éloignées l'une de l'autre (p. 70).

Enfin, les deux derniers paragraphes de l'étude de M. Wittmann,

[1]) Relevons encore ce détail erroné : « Bonaventura spricht sich nirgends offen für eine Mehrheit der Formen aus », écrit M. Wittmann (p. 63) en invoquant une référence de Krause. De nombreux textes de saint Bonaventure (p. ex. in l. II *Sent.* D. XVII, a. 2, q. 2, ad 6) prouvent
aire et les éditeurs de Quaracchi se prononcent nettement à ce

plus brefs, sont consacrés, l'un à la réfutation que fait saint Thomas d'une troisième théorie avicebronienne, l'inactivité des êtres corporels ; l'autre à la déteinte de la pensée avicebronienne sur la théorie thomiste de la « forma corporeitatis ». — Nous terminons en exprimant à M. Wittmann nos félicitations pour la précieuse contribution qu'il a fournie à l'histoire de la philosophie juive dans la scolastique du XIIIe siècle.

Le thomisme non moins que la vérité historique ont tout à gagner à des études comparatives de l'œuvre doctrinale de saint Thomas et de celle de ses devanciers. S'il est faux de prétendre que la synthèse théologique et philosophique du célèbre Docteur a jailli toute faite de sa brillante intelligence, en lumineux traits de génie, il est non moins excessif de lui enlever toute originalité pour le déclarer tributaire, ainsi que l'ont fait certains auteurs allemands, des écrivains arabes et juifs. On sait qu'en ce qui concerne notamment Moïse Maimonides, on a exagéré l'influence qu'il a exercée sur saint Thomas. Lire à ce sujet quelques pages de MAUSBACH, *Die Stellung des hl. Thomas v. Aquino zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie* (Theolog. Quartalschr. 1899, Ht. IV).

Gilles de Lessines.

Après ces travaux sur le maître, le lecteur nous permettra de renseigner un ouvrage que nous venons de publier sur un de ses premiers partisans, le dominicain Gilles de Lessines [1]. En voici une analyse que nous extrayons du rapport présenté sur cet ouvrage à l'Académie royale de Belgique, par M. Mercier (Bulletin de janvier, 1902) : « Le traité des formes est soumis à une édition critique d'après les deux manuscrits connus, l'un de Paris et l'autre de Bruxelles. Il agite une des plus passionnantes controverses du XIIIe siècle : la question de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles de l'être.

» M. D.W. cherche la filiation de la doctrine pluraliste chez les précurseurs du XIIIe siècle et chez les Arabes ; il conteste l'origine augustinienne que d'habitude on lui reconnait (chap. II). L'innovation principielle de Thomas d'Aquin, qui, au nom d'une métaphysique sobre mais rigoureuse, opposa à la doctrine régnante celle de l'unité (chap. III), souleva au sein de l'Université de Paris de tumultueuses oppositions. Dès 1270, on intrigua pour faire condamner le maître, et Gilles de Lessines nous fournit à ce sujet de préc

[1]) Le traité des formes de Gilles de Lessin
étude). Louvain, Institut de Philosophie, 1902.

ments. L'intrigue réussit sept années plus tard, et elle fut menée de front, à Paris où plusieurs doctrines thomistes furent condamnées le 7 mars 1277, à Oxford où l'évêque de Cantorbéry Robert Kilwardby interdit la théorie de l'unité des formes le 18 du même mois. Or, c'est au mois de juillet de l'année suivante que Gilles acheva son manuscrit, comme lui-même prend soin de l'indiquer. Cette défense publique du thomisme, à un moment où on le condamnait en haut lieu, suffirait à caractériser son œuvre. Mais les allures du polémiste apparaissent encore plus significatives, si l'on songe que Gilles a dirigé son traité contre un de ses coreligionnaires, Robert Kilwardby, évêque de Cantorbéry, un des représentants de l'ancienne école dominicaine d'Oxford; M. D. W. a établi ce point d'histoire en rapprochant, d'une part, une lettre de Robert Kilwardby, publiée, il y a quelques années, par Ehrle dans les *Archiv für Kirchengeschichte und Litteratur des Mittelalters*, d'autre part, le texte même du *De unitate formae*. La comparaison est décisive. Quant aux raisons de Gilles, elles sont de bonne et loyale discussion; l'argumentation est serrée, la pensée vive, le style incisif; à tous égards, c'est une œuvre digne de la grande époque. Mais il est impossible d'exposer ici le fond du débat longuement étudié dans un des plus importants chapitres de ce travail.

» Au point de vue purement biographique, l'œuvre de Gilles n'est pas riche en renseignements; M. D. W. a pu cependant préciser ses rapports avec Albert le Grand. Gilles nous apprend qu'il suivit les leçons du philosophe de Bollstat (*De unitate*, p. 56). Nous savons d'ailleurs qu'il était bachelier en théologie et ne parvint pas à la maîtrise. M. D. W. suggère l'hypothèse que Gilles aurait suivi les leçons d'Albert, non pas à Paris, d'où celui-ci est absent à partir de 1248, mais à Cologne, qui fut la résidence favorite d'Albert le Grand, et tout concourt à montrer que le séjour de Gilles fut postérieur à 1262.

» Au point de vue historique et au point de vue doctrinal, le premier volume de la collection : *Les philosophes belges*, est une œuvre de haute valeur à laquelle, de divers côtés déjà, les juges compétents ont rendu publiquement hommage. »

En même temps qu'il ouvre une série d'études et de documents relatifs aux « Philosophes Belges », cet ouvrage forme le tome I d'une collection plus vaste [illegible] « Les Philosophes du moyen âge — qui [illegible] en une doubl[illegible] l'une in-4° contenant des textes,
[illegible] sur le moyen âge. Les volumes
[illegible]lition des *Quodlibet* de Godefroid
[illegible]s) à laquelle nous travaillons,

avec la collaboration d'un de nos anciens élèves, M. Pelzer, docteur en philosophie thomiste.

E. Le mysticisme orthodoxe et hétérodoxe.

Bien que l'ouvrage de M. Delacroix, professeur aux facultés de Montpellier, « Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle » [1]) ait pour objectif principal le système de maître Eckehart, il contient une introduction sur le mysticisme médiéval, sur ses rapports avec la scolastique, et plusieurs chapitres retracent les formes multiples que revêtit le mysticisme hétérodoxe avant le XIIIe siècle.

Les deux premières questions doivent nous arrêter. « La scolastique... ne va point sans la mystique ; car elle est la science appliquée à la religion et part de cet axiome que tout est intelligible par la théologie, que tout par conséquent est réductible à la théologie : mais cet axiome lui-même suppose que le penseur sent sa dépendance à l'égard de Dieu et s'efforce d'approfondir le sentiment de cette dépendance. La piété personnelle devient ainsi la condition de la science, mais comme cette piété n'est autre chose que le sentiment du divin, que la contemplation ascétique du rapport du moi à Dieu, objet de la mystique, la mystique est à la base de la scolastique » (p. 10). Faut-il donc identifier la scolastique et la mystique? se demande l'auteur. Pas absolument. Sans compter qu'il y a des exemples de mysticisme spéculatif avant et après la scolastique, « c'est-à-dire longtemps avant et après que la science se fut établie sur la piété chrétienne », il y a des différences entre les deux : « Toute théologie est nécessairement mystique, mais il y a des degrés de mysticisme : la théologie est plus particulièrement mystique lorsqu'elle se donne pour fin de préciser le rapport de l'âme à Dieu, plus particulièrement scolastique lorsqu'elle cherche à représenter objectivement le rapport du monde à Dieu. Il n'y aurait donc entre la mystique et la scolastique qu'une différence de degré : le point de départ est commun : c'est Dieu en qui toutes choses sont et se meuvent, par qui toute réalité est explicable : les moyens scientifiques sont les mêmes : ce sont le dogme, l'expérience intérieure et la tradition philosophique » (p. 12). « Mais si nous regardons de plus près, nous ne tardons pas à apercevoir les différences. Alors que la scolastique se propose la justification du dogme, la mystique, celle de maître Eckehart par exemple, s'en propose l'explication totale:

[1]) Paris, Alcan, 1900.

elle n'admet point de mystère et de révélation, de distinction entre l'autorité et la raison : la pensée humaine est en son fond identique à l'esprit de Dieu et suit les mouvements de l'esprit divin : la réalité est le mouvement de Dieu, le dogme est la formule et le symbole de ce mouvement ; il perd ainsi, en recevant la pleine intelligibilité, toute réalité comme dogme. L'Ecriture et les articles de foi ne sont pas pour Eckehart, comme pour saint Thomas, un principe dont on se sert pour prouver. La foi le cède à la science, la religion à la pure spéculation.

» Cet effacement du dogme vient de la grande clarté que prend la vie intérieure. Le mystique se réjouit de sa conscience et ne s'en lasse pas : il trouve au fond de soi la vie universelle : l'intuition qu'il a de soi n'est pas différente de l'intuition qu'il a de Dieu » (pp. 12 et 13).

Nous ne pouvons souscrire en tous points à cette façon de voir. D'abord il nous semble faux que la scolastique ne soit autre chose que la « science basée sur la piété chrétienne », « la science appliquée à la religion et réglée par la religion » (p. 263). L'auteur confond deux choses très distinctes : la *théologie scolastique*, qui se meut tout entière dans le dogme et s'inspire de la révélation ; la *philosophie scolastique*, qui forme un corps de doctrines spécifiques sur l'ensemble des questions que se pose toute philosophie. Or celle-ci, la seule qui est en question, a une valeur indépendante du dogme catholique, tout en professant, là où elle se rencontre avec le dogme, la supériorité de celui-ci. Les théories de l'abstraction, de la liberté, de l'acte et de la puissance, des prédicables et des prédicaments — on en pourrait citer une foule d'autres — n'ont pas été élaborées pour les besoins du dogme catholique. Que de malentendus naissent de cette fausse conception de la scolastique que les auteurs catholiques eux-mêmes ont accréditée et soutiennent ! — Quant au mysticisme, M. Delacroix expose fort bien que tout mysticisme poursuit l'union intime avec la divinité, ce que le P. Pacheu, dans son intéressante *Introduction à la Psychologie des mystiques*[1]) appelle fort heureusement « la notion centrale et commune ». Mais l'auteur n'est-il pas exclusif en disant que « *la thèse dernière du mysticisme est au fond l'identité de l'intuition et de l'action* » (p. 15) ? « Le Dieu de la scolastique, écrit-il, est un singulier mélange de deux termes contradictoires, de perfection et d'infinité : il est achevé, il existe en acte et pourtant il est donné comme toute-puissance, comme indétermination. Le Dieu de la mystique, au-dessus de l'acte et de la puis-

[1]) Paris, Oudin, 1901, p. 56.

sance, de ce qui est et de ce qui n'est pas, prêt à tout être, se meut selon l'absolue liberté » (p. 14). Or ce mysticisme panthéiste et idéaliste, qui constitue — nous le voulons bien — l'objet principal des études de M. Delacroix, et que nous retrouvons dans les poétiques envolées des Alexandrins comme dans les doctrines hétérodoxes du moyen âge, n'est pas l'unique forme du *mysticisme*. Il est, suivant l'expression du P. Pacheu, chez qui nous aimons beaucoup de rencontrer cette largeur de vues, une déviation, une déformation de l'esprit mystique. Car à côté du *mysticisme panthéiste*, a toujours existé dans la religion catholique, un *mysticisme individualiste*, respectant, lui, la distinction *substantielle* de la créature et du Créateur dans les formes supérieures du commerce divin. Le mysticisme, tel que l'entend le professeur de Montpellier, réduit le monde et la divinité à une création de la conscience, dans laquelle l'âme sent son identité avec l'Infini qui vibre en elle. Or l'idéalisme dont l'auteur se réclame, en finissant sa préface [1]), ne répugne pas à cette conséquence. « Malgré cela, peut-être à cause de cela, conclut-il, il nous a paru intéressant d'analyser les hypothèses et d'exposer les conclusions d'une philosophie mystique. »

Ces réserves principielles faites, nous sommes heureux de voir dans les premiers chapitres du livre de M. Delacroix une contribution précieuse à l'histoire des sectes mystiques du moyen âge. L'auteur montre fort bien que l'influence du néo-platonisme et d'un rationalisme spécifique [2]), tels qu'ils furent mis en honneur par Jean Scot Eriugène (chap. I), se retrouve d'abord dans les doctrines d'Amaury de Bènes et des Amalriciens [3]) (chap. II) qu'il différencie

[1]) « Nous sommes loin de penser que l'esprit ait le droit d'admettre, à aucun degré, dans ses constructions, des éléments inintelligibles; nous croyons que la réalité peut et doit se définir en terme de représentation, que l'expérience suffit à expliquer l'expérience, et que toute transcendance, toute causalité absolue est comme si elle n'était pas: il n'y a que l'Esprit, c'est-à-dire les phénomènes et leurs lois » (pp. 17 et 18).

[2]) Notons en passant une doctrine qu'il ne nous appartient pas de discuter, mais qui montre jusqu'à quel point l'auteur a subi les influences de l'école rationaliste allemande: « La multiplicité des rapports qui unissent la créature au Créateur, l'homme à Dieu et qui constituent la piété ou le dogme selon qu'ils sont sentis ou connus, se trouve asservie en quelque manière à la spéculation hellénique » (p. 20).

[3]) L'article publié par M. Chollet dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* 1900, sur Amaury de Bènes est incomplet et notamment ne signale pas l'étude de Baeumker: *Ein Tractat gegen die Amalricianer aus d. Anfang d. XIII Jahrh.* (Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 1893).

d'avec les élucubrations apocalyptiques de Joachim de Flore et des Joachimistes (p. 45); plus tard, et de façon plus vigoureuse, chez les Ortlibiens et les frères du Libre Esprit (chap. III). M. Delacroix identifie ces deux sectes (p. 75) et d'après l'anonyme de Passau et le *Liber manualis* d'Albert le Grand, nous donne des aperçus intéressants sur les applications que faisaient les prosélytes de cette théorie de la déification de l'homme, aux divers domaines de la vie pratique. C'était le dévergondage de tous les vices, la séduction légitimée des plaisirs charnels. La secte répandit en outre ses doctrines faciles et corruptrices dans une foule d'associations, nées de l'exubérance de l'esprit religieux — chez les Béghards hérétiques et les Fratricelles notamment, contre lesquels l'Église fut obligée de sévir, bien que dans une foule d'autres associations religieuses demeurées orthodoxes on n'ait jamais donné droit de cité à ces doctrines.

L'œuvre d'Eckehart s'est développée, elle aussi, dans cette atmosphère de mysticisme populaire; mais elle diffère des productions similaires par sa méthode et sa forme. Elle constitue, en effet, un *système*, à l'esprit rigoureux, où l'on voit mises à profit toutes les connaissances acquises à son temps. Ainsi maître Eckehart est de tous les mystiques de ce début du XIVe siècle, le plus significatif et le plus influent. Le P. Denifle, qui a mis au jour de longs extraits de ses œuvres latines, se refuse à faire de la métaphysique d'Eckehart un panthéisme émanatif où toutes les réalités se réduisent à un écoulement de la vie divine. Il fait converger tout le système eckehartien autour de la distinction scolastique de l'*essence* ou quiddité et de l'*existence*: les créatures auraient leur quiddité propre, mais leur existence (esse) est Dieu; *esse est Deus*. Faisant une large part aux sermons allemands de l'auteur, M. Delacroix pense au contraire, que comme tout mystique (ajoutez: *panthéiste*), Eckehart « prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'univers » (p. 286). C'est un écho puissant de la mystique néo-platonicienne; « sur tous les points essentiels, il est d'accord avec Plotin et Proclus ». Quoi qu'il en soit de cette divergence de vues entre les deux historiens de Meister Eckehart, celui-ci peut difficilement se soustraire au reproche de panthéisme.

M. DE WULF.

Comptes-rendus.

———

LEVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte.* Un vol. in-8° de 417 pages. — Paris, Félix Alcan, 1900.

Parmi les productions qu'ont fait éclore les approches du centenaire de la naissance d'Auguste Comte, l'ouvrage de Levy-Brühl est une des plus intéressantes. Non pas qu'il constitue ce qu'on pourrait appeler une œuvre définitive; il n'y a pas jusqu'ici d'ouvrage définitif sur la philosophie d'Auguste Comte, et le livre de Levy-Brühl n'a pas comblé cette lacune. Il lui manque pour cela d'être plus historique, c'est-à-dire d'avoir indiqué par quelle filiation d'idées et de systèmes la synthèse comtiste a été préparée. Il lui manque encore d'être sociologique, c'est-à-dire d'avoir situé assez complètement la philosophie de Comte dans le mouvement d'idées contemporain ; à ce point de vue, l'esquisse contenue dans la préface est très bonne, mais insuffisante. Il lui manque enfin d'être critique. M. L. B. ne juge pas l'œuvre de Comte, ou il la juge peu. Il se contente de l'analyser. Mais l'analyse, comme la pratique l'auteur, devient à la fois une œuvre de science et une œuvre d'art. Elle reste scientifique par sa scrupuleuse fidélité, par le souci de dégager l'accessoire de l'essentiel, de faire saillir l'organisation du système, d'en faire voir le rapport des parties et les mutuelles dépendances. Elle devient œuvre d'art, par la souplesse et l'élégance du style et par la clarté répandue sur les explications les plus abstraites.

L'auteur distingue, comme tout le monde, deux parts dans l'œuvre de Comte : l'une philosophique, représentée surtout par le « Cours de philosophie positive » ; l'autre religieuse, politique, morale, codifiée dans la « Politique positive ». La différence entre les deux phases de la pensée comtiste est frappante. Dans la première domine la méthode rationnelle et objective. Comte part du monde pour aboutir à l'homme, et dans ce voyage c'est la raison appuyée sur l'observation qui sert de guide. Dans la seconde, il part de l'homme pour expliquer le monde et ici c'est la logique du cœur « fondée sur la connexité directe des émotions » qui l'emporte.

Ces deux parties sont donc différentes. Sont-elles antagonistes de telle façon que l'une exclurait nécessairement l'autre, que la

seconde partie de la vie intellectuelle de Comte serait la négation de la première phase de sa pensée? Beaucoup l'ont cru, et c'est même aujourd'hui l'opinion commune fortifiée par ce fait que les plus éminents parmi les disciples de Comte, tels Littré et Stuart Mill, ont refusé de suivre leur maître dans ce qu'on a appelé sa seconde carrière. Quelques-uns n'ont pas hésité à attribuer à des causes accidentelles et extérieures (liaison avec Clotilde de Vaux) le changement de l'orientation intellectuelle du maitre. L. B. n'admet pas cette manière de voir, et il a raison. *A priori* il est invraisemblable qu'un esprit aussi méditatif, aussi systématique que Comte, ait modifié le fond de sa pensée sous le choc d'un événement extérieur quel qu'il soit. D'ailleurs, nous avons sur ce point spécial le témoignage de Comte lui-même; et s'il est vrai qu'il a pu s'illusionner encore, il faut qu'on le prouve. Or L. B. indique sans s'y arrêter longuement la preuve contraire. D'après lui, la philosophie de Comte est la même dans la « Politique » et dans le « Cours ». Elle ne diffère dans l'une et dans l'autre que par le ton et la méthode d'exposition, et cette différence s'explique par la différence du but à atteindre 1). Il ne faut pas perdre de vue que Comte est essentiellement et avant tout un réformateur social et que sa spéculation vise toujours à un but pratique. Seulement il a cette conviction juste, que la réforme des institutions doit être précédée d'une réforme des mœurs et celle-ci d'une réforme des idées. C'est donc par le côté intellectuel strictement philosophique de la question sociale qu'il importe de commencer. Or, dans cette partie de la tâche il est naturel que les considérations d'ordre philosophique rationnel, objectif dominent. Il n'en est plus de même quand, la philosophie positive étant dûment établie et prouvée, il s'agit de la convertir en mobile d'action pour l'individu et en réformes sociales concrètes. L'individu n'agit pas uniquement sous l'impulsion de motifs abstraits et rationnels, mais par des impulsions sentimentales. De même les institutions sociales ne sont pas les théorèmes réalisés. On conçoit donc qu'un système d'idées, tout en restant au fond le même, subisse des modifications de forme, dès qu'il cherche à devenir un code de morale ou à s'incarner en des institutions politiques.

« La seconde moitié de ma vie philosophique, écrivait Comte à Stuart Mill 2), doit notablement différer de la première, surtout en ce que le sentiment y doit prendre une part, sinon ostensible, du moins réelle aussi grande que celle de l'intelligence. La grande systématisation réservée à notre siècle doit en effet embrasser autant l'ensemble des sentiments que celui des idées. A la vérité, c'étaient d'abord celles-ci qu'il fallait systématiser sous peine de

1) Voir Levy-Bruehl, *op. cit.* introd., pp. 12 à 16, l. I, chap. VI, pp. 131-136.
2) Cité par Levy-Bruehl. Introduction, p. 15.

manquer la régénération totale en tombant dans une sorte de mysticisme plus ou moins vague ... » Mais ce travail fait, Comte passe à la systématisation des sentiments, « suite nécessaire de celle des idées et base indispensable de celle des sentiments ».

Parfaitement cohérentes d'ailleurs, les deux parties du système sont cependant distinctes et tout en affirmant l'unité de la carrière scientifique de Comte, L. B. s'est contenté d'en analyser la première partie, c'est-à-dire la philosophie proprement dite.

L'ouvrage se divise en quatre livres : le livre I est consacré à la position du problème philosophique ; le livre II à la philosophie des sciences ; le livre III à la sociologie ; le livre IV à la morale.

Il ne nous est pas possible de signaler toutes les observations intéressantes dont fourmille cet ouvrage. Les parties les plus originales sont, à notre avis, la première, la seconde et la dernière. Sur la sociologie proprement dite, l'ouvrage d'Alengry est beaucoup plus complet. Pour le reste, l'ouvrage de L. B. dans les limites indiquées plus haut est supérieur à ceux qui l'ont précédé. Il faut savoir gré à son auteur notamment d'avoir clairement établi comment se pose pour Comte le problème philosophique, d'avoir constamment fait ressortir la position centrale de la sociologie dans l'économie du système, enfin d'avoir montré que la philosophie Comtiste enveloppe, quoi qu'on en ait dit, une philosophie de la connaissance. Celle-ci ne constitue pas, il est vrai, une critique de la raison pure que Comte jugeait impossible et inutile, mais bien ce qu'on pourrait appeler une critique de la raison historique.

FERNAND DESCHAMPS.

Foi et Raison. Cours d'apologétique, par E. VALVEKENS, Docteur en philosophie et lettres, professeur au Séminaire archiépiscopal de Hoogstraeten. Un vol. in-8° de 452 pages. — Bruxelles et Roulers, chez Jules De Meester, 1901.

Beaucoup de *Cours de religion* ou d'*apologétique* ont été publiés depuis quelque vingt-cinq ou trente ans. Malgré leur nombre et leur variété, peut-être à cause de ce nombre et de cette variété, qui, obligé de s'occuper de l'éducation de la jeunesse ou s'y intéressant, n'a pas dû se demander quel est le meilleur pour les établissements d'enseignement secondaire ? Qui, parmi les hommes en situation de donner un conseil, ne s'est entendu poser maintes fois la même question ?

Le meilleur ?... C'est bien difficile, sinon impossible, à déterminer, et, ce serait trop délicat à dire. Parlons plutôt *des meilleurs*. Or, les meilleurs, ce sont sans doute ceux qui, possédant d'ailleurs les qualités ordinaires, toujours requises, de fond et de forme, sont en outre au courant, c'est-à-dire tâchent de s'adapter, dans la

mesure du possible, aux tendances favorites de la pensée moderne, discernent et font valoir avec intelligence les arguments plus ou moins nouveaux, distinguent suffisamment les objections à la mode pour y faire une réponse convenable.

A tous ces points de vue, le manuel de M. l'abbé Valvekens prendra rang dans la catégorie des meilleurs. J'y vois un premier indice de modernité bien entendue dans la manière dont le plan en a été conçu. Son cadre est très large et fort bien rempli. Dès le début, nous rencontrons plusieurs beaux chapitres sur les bases rationnelles (existence et nature de Dieu, nature et origine de l'homme, etc.) de la religion naturelle ; et l'on avouera qu'une étude de ce genre est loin d'être superflue, à une époque où les certitudes les plus fondamentales sont niées ou attaquées. A cette partie, surtout philosophique, en succèdent trois autres sur les preuves de la religion surnaturelle, du christianisme et du catholicisme. Le livre nous apparaît ainsi, de prime abord, comme un résumé simplifié, mis à la portée des jeunes gens, d'une *Théologie fondamentale* complète et parfaitement méthodique ; je dirai qu'il en est la vulgarisation, si l'on veut bien n'attacher à ce mot aucune idée dépréciatrice.

L'ordre logique est non seulement rigoureux, mais facile à saisir, pour chaque chapitre, pour chaque question, comme dans l'ensemble. La disposition typographique elle-même est évidemment combinée en vue de ce résultat ; et l'on y remarquera encore moins l'impression en deux caractères différents selon l'importance des points traités, que la fréquence des alinéas, l'opportunité des divisions et des subdivisions, l'emploi judicieux de l'italique et enfin un numérotage intelligent.

L'auteur, on le sent à la façon approfondie dont il étudie et expose les questions, a eu spécialement en vue les élèves des classes supérieures d'humanités. Ses idées sont presque partout fort claires, ses définitions exactes et concises, ses explications bien amenées et suffisamment développées. Sachant qu'une même preuve ne frappe pas également toutes les intelligences, il a eu raison d'en produire généralement plusieurs à l'appui de chaque thèse. Il n'a pas été moins heureusement inspiré, ce me semble, en signalant parfois des procédés sommaires propres à faire plus d'effet sur certains esprits que des démonstrations longuement détaillées ou farcies d'érudition; telle la preuve qu'on tire de l'ensemble des prophéties par une application élémentaire du calcul des probabilités. Au surplus, tous les arguments ont été puisés aux sources les plus sûres, et celles-ci sont souvent indiquées en note. Les notes marginales. assez abondantes, soit indications bibliographiques, soit r

ments complémentaires d'autres sortes, seront d'un grand secours aux maîtres pour le contrôle et le développement ultérieur des thèses et des explications du livre. J'ai dit que celui-ci embrasse son objet avec ampleur et qu'on y observe la légitime préoccupation d'insister de préférence sur les objections les plus en vogue. Sous ce rapport cependant, je me serais attendu à trouver, au chapitre du miracle, quelques mots concernant l'hypnotisme ; mais cet objet n'est touché qu'en passant et sous le nom de somnambulisme, un peu plus loin, à propos de la force probante de la prophétie.

Je ne parlerai pas du style, sinon pour constater que lui aussi est tel qu'il le faut dans un ouvrage didactique : simple, correct, limpide. Seul, un censeur impitoyable y pourra peut-être relever çà et là une expression, un mot qui laisse à désirer pour la justesse ou l'élégance.

Comme conclusion, je répéterai, sans crainte d'être contredit par aucun juge impartial, que *Foi et Raison* figurera désormais parmi les *Cours d'apologétique* les plus recommandables. La pensée — la tentation, si l'on veut, — me viendrait assez naturellement de le comparer à d'autres travaux similaires, notamment au livre si justement prisé de Mgr Van Weddingen. Eh bien ! j'oserais à peine prononcer que l'œuvre de M. le Dr Valvekens le cède tant soit peu en solidité et en profondeur aux *Éléments raisonnés de la religion ;* mais je suis fermement persuadé qu'elle l'emporte au point de vue pédagogique, par l'arrangement méthodique, par la clarté et la facilité, par la plénitude du cadre, et aussi, naturellement, par l'actualité dans quelques détails.

J. Forget.

G. Lechartier, *David Hume, moraliste et sociologue.* — Paris, Alcan.

L'idée, effet d'une impression variable, ne peut revêtir le moindre caractère d'universalité et de nécessité : une morale fondée sur pareille base exclusivement empirique sera par le fait même réduite à un classement des actes et faits humains dans le passé, à un historique de mœurs. Cette conclusion découle nécessairement de la méthode psychologique adoptée par Hume dans toutes ses investigations scientifiques. M. Lechartier en fait ressortir toute l'importance dans l'exposé qu'il fait de la théorie des Passions : il nous y montre le positiviste anglais sans cesse aux prises avec la nécessité d'admettre dans la vie psychologique des éléments qui ne soient pas une copie de l'impression sensible, à laquelle il réduit ce qui même dans son propre système n'y est point réductible. David Hume fut

cependant « le promoteur de la méthode scientifique appliquée à la morale et à la sociologie », méthode d'ailleurs incapable de n'importe quelle inférence, l'idée de cause étant sans la moindre valeur objective.

M. Lechartier considère la Morale de Hume au double point de vue théorique et pratique, des principes et de l'application. Après avoir établi le mécanisme interne des Passions, Hume étudie leur rôle dans la vie morale et sociale : il tâche de préciser l'élément déterminant le niveau moral de l'action humaine. A cet effet, il choisit une série d'états de conscience « parmi ceux qui suscitent le consentement le plus unanime d'approbation ou de désapprobation » et recherche « en les soumettant à la critique, s'ils ne possèdent pas quelques caractères communs capables de faire naître cette approbation ou cette désapprobation nécessairement, et en toute instance où ils se présenteront ». Il examine les sentiments de bienfaisance et de justice, et trouve que c'est leur utilité par rapport à la société où ils se manifestent, qui leur donne le caractère d'approbation morale universelle qu'ils entraînent. Le fait que cette utilité plaise partout et toujours s'explique par un sentiment spontané de sympathie, que l'homme éprouve pour ses semblables, par une conscience obscure de solidarité humaine : aussi Hume fait le procès des morales égoïstes.

M. Lechartier critique d'une façon approfondie ces principes mis par Hume à la base de sa morale, et montre nettement comment tout son système repose sur de continuelles pétitions de principes, comment aussi « c'est à juste titre que sa morale spéculative a pu être qualifiée depuis, par ses commentateurs, de « système d'expédients ».

La morale pratique de Hume n'est guère le reflet de ces principes exposés; elle peut se résumer dans cette maxime : « Ne pas s'écarter des principes de conduite généralement reçus et se méfier en Morale d'une recherche trop raffinée du bonheur et de la perfection ». C'est en définitive la morale du sens commun, accommodée de quelques théories bizarres et incohérentes. Hume fait longuement l'apologie du suicide : le prétendu devoir d'existence est une inconséquence morale ; inconséquence donc aussi la honte que l'on a attachée au suicide. Le luxe, même vicieux, est encore préférable à l'absence de luxe. La philosophie ne peut pénétrer dans le sanctuaire de la religion; il faut qu'elle s'arrête au seuil : aller plus loin serait non seulement vain, mais impie.

Dans sa conclusion M. Lechartier esquiss
l'influence qu'ont exercée les idées moral

Hume sur les héritiers de ses doctrines positivistes, et comment on peut voir en lui le précurseur de l'Utilitarisme moderne.

J. VAN CAUWENBERGH.

W. R. SCOTT, *Francis Hutcheson ; his life, teaching and position in the history of Philosophy.* — Cambridge, University press, 1900.

Taine dit quelque part dans son *Histoire de la Littérature anglaise* que le XVIIIe siècle fut, en Angleterre, l'âge d'or des moralistes. Dans une monographie, excellente à tous points de vue, W. Scott nous fait revivre une des figures les plus intéressantes et les plus originales de cette pléiade d'écrivains dont l'influence fut grande sur leur époque parce qu'ils tentaient de faire passer la philosophie, de la région sèche de l'académisme spéculatif, dans les cœurs et la vie du peuple. Hutcheson peut réclamer à bon droit la paternité de théories qui ont assuré la célébrité d'Adam Smith et de Bentham. Ceux-ci n'ont fait que les reprendre et les développer. Dans son traité « Inquiry concerning beauty » il introduit la téléologie et part de là pour défendre la doctrine des causes finales. Dans sa Psychologie, qui est dans ses grandes lignes celle de Locke, il introduit la « réflexion » comme source d'idées, et donne la prééminence aux qualités primaires. La partie la plus importante de son œuvre se rapporte cependant à la morale. Hutcheson est partisan de l'hédonisme social et l'on peut distinguer quatre périodes dans sa philosophie. La première est caractérisée par la publication de l'« Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue ». Hutcheson s'y montre disciple de Shaftesbury, tout en modifiant légèrement ses théories : il refuse d'attaquer la religion révélée ; il tient que la morale ne doit pas être réservée à l'élite de l'humanité, mais mise à la portée de toutes les classes de la société ; il admet un double sens interne : le sens de la beauté et le sens moral.

Dans la seconde période (Treatise on the passions. — Illustrations of the moral sense) le caractère social de son hédonisme se révèle : le principe de la morale est une bienveillance universelle, qui l'emporte sur les tendances égoïstes. Elle a son origine dans l'application de la raison aux affections individuelles pour les discipliner et les diriger vers le bien idéal ou le bien-être de la société. La fameuse formule : « la plus grande somme de bonheur pour le plus grand nombre » appartient à Hutcheson.

La publication du « System of Moral Philosophy » caractérise la troisième période. Le souverain bien n'est plus simplement la bienveillance universelle de l'altruisme, mais il est rehaussé par une

nouvelle notion, empruntée à Aristote : la notion de perfection. — Dans sa quatrième forme (Philosophiae moralis institutio compendiaria) la morale de Hutcheson revêt une teinte de stoïcisme. Le sens moral devient la conscience, source de toute loi ; vertu et beauté sont synonymes. Au commencement de sa carrière Hutcheson était partisan du déterminisme ; dans son Traité sur les passions, l'inconsistance de celles-ci semble laisser une certaine place à une « liberty of suspense »; mais nulle part dans son œuvre on ne trouve formulée une claire notion de la liberté.

Nous recommandons la lecture de cet ouvrage, écrit par un historien consciencieux et impartial, à quiconque veut suivre de plus près l'évolution des idées morales.

J. C.

Dr Maurice Ascher, *Renouvier und der französische Neu-Kriticismus* (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. XXII). — Bern, 1900.

Les études sur Renouvier ne sont pas nombreuses. Faut-il dire que la faute en est uniquement à M. Renouvier lui-même dont le style revêche, pénible et barbare et dont l'ignorance de l'art de la composition sont faits pour décourager le critique le plus patient? En France même, on n'a publié que peu d'études sur le fondateur du Néo-Criticisme. Les plus remarquables sont celle de M. Beurier, parue dans la *Revue Philosophique* 1877, et celle de Léon Ollé-Laprune dans sa remarquable étude sur la *Certitude morale*. En Angleterre, M. Shadworth Hodgson a exposé la Logique et la Psychologie néo-critiques dans deux articles du *Mind* 1881.

M. le Dr Ascher vient de faire connaître au public allemand le système de Ch. Renouvier. L'étude est complète. Elle passe en revue, rapidement, la Logique, la Psychologie, la Morale et la Théodicée du philosophe français. L'exposé est clair et très fidèle. L'auteur a bien marqué la place que Renouvier occupe dans l'histoire de la philosophie. Renouvier est parti des principes de Kant, mais tout en ayant le désir de les corriger. Le *noumène* est chez lui, comme chez tous les continuateurs de Kant, ce qui le préoccupe le plus. Mais tandis que Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer s'étaient évertués à expliquer ce que pouvait être la *chose en soi*, le *noumène* énigmatique, Renouvier, à la suite de Salomon Maïmon, prend une position diamétralement opposée, rejette l'*absolutisme* du moi, de la raison et de la volonté, et pose qu'en vertu même du phénoménisme kantien, nous sommes obligés d'ignorer le noumène, de nous

nir d'y penser et d'en parler. Telle est la conception maîtresse du Néo-Criticisme.

M. Ascher est un excellent vulgarisateur, mais il manque de personnalité dans les divers jugements qu'il porte sur Renouvier et il fait la part trop étroite aux nombreuses critiques que l'on peut adresser au système du philosophe français.

E. JANSSENS.

Dr ALB. LANG, *Maine de Biran*. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. — Köln a. R., Bachem.

Le Dr Lang présente dans cette courte monographie de 60 pages, un aperçu très complet et fort méthodique de la philosophie de Maine de Biran. Il veut surtout y trouver une contribution à l'étude du problème de la causalité ; au préalable, le système est très heureusement placé dans son milieu historique. Maine de Biran débute par le sensualisme, mais l'analyse de la perception et avec elle de la conscience, l'amène à découvrir ce principe de l'activité, de l'effort qui, dans la suite, va absorber tout le Biranisme. Effort, activité et causalité : on voit le rapport du système analysé avec le but que se propose le Dr Lang. Aussi est-ce à la théorie de l'effort qu'il s'arrête le plus longuement ; ce qui ne l'empêche pas à l'occasion de faire d'intéressants et justes rapprochements entre Maine de Biran d'une part, et, d'autre part, Kant pour le problème idéologique et Leibniz pour les conceptions cosmologiques. Quant à la causalité, c'est la polémique avec Hume qui a les honneurs de l'analyse la plus soignée ; les arguments du philosophe anglais sont repris un à un par le psychologue français et réfutés de façon très satisfaisante ; seulement à cette discussion, fait justement remarquer le Dr Lang, la causalité ne trouve qu'un bénéfice tout négatif : s'il réfute Hume, Maine de Biran réduisant la métaphysique à la psychologie et tout effort à l'effort musculaire, ne pouvait aboutir à une conception métaphysique exacte de la causalité et risque, lui aussi, d'aboutir à un système purement subjectiviste. Nous l'avons dit, le travail de M. Lang, si pas neuf, est très consciencieux et méthodique : en pays de langue française où Maine de Biran est assez connu, cette monographie ne présenterait pas par son originalité « une contribution au problème de la causalité », mais dans les pays d'Outre-Rhin où le philosophe français est peu étudié, ce travail paraîtra non seulement intéressant mais opportun, tant pour la métaphysique du problème causal que pour son histoire.

G. S.

P. Fr. H. Buonpensiere, O. P., *Commentaria in I P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*. A qu. I ad qu. XXIII (*de Deo uno*). — Rome, Pustet.

Le Père Buonpensiere, régent du collège théologique de la Minerve à Rome, vient de publier sous ce titre le premier volume d'un commentaire littéral de la Somme théologique. L'œuvre promet d'être intéressante et de nous fournir, dans son ensemble, d'une manière autorisée, la doctrine traditionnelle de l'école dominicaine.

Tout en suivant pas à pas, d'une façon vraiment scrupuleuse, l'ordre de la Somme théologique, le savant auteur est parvenu néanmoins à donner un traité complet « de Deo uno », où aucune question théologique, vraiment essentielle, n'a été omise; même les nouvelles *nuances* d'opinions et les nouveaux points de vue obtiennent une mention discrète, et les données positives du texte de saint Thomas ont été largement complétées. Aussi croyons-nous que, malgré son allure particulière, l'ouvrage pourra servir de manuel aux étudiants qui se vouent à l'étude approfondie de la théologie spéculative.

D'autre part, fidèle à la pensée de son maître, le P. Buonpensiere a surtout voulu donner à ses lecteurs la synthèse métaphysique de la foi. C'est bien là de la *science* théologique, comme l'entendaient les grands scolastiques. Ce n'est plus l'*intellectus quaerens fidem*, c'est la *fides quaerens scientiam*, et cherchant la science, la possession rationnelle des dogmes, dans une métaphysique qui, en profondeur et en envergure, n'a point été dépassée.

Et c'est pour cette raison que le travail du P. Buonpensiere doit être signalé aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*. Toutes les notions fondamentales de l'Ontologie, l'essence, l'existence, la subsistence, celle de l'être même, sont examinées, parfois avec une certaine ampleur; et il n'est point rare de rencontrer, au milieu des doctrines traditionnelles, quelque aperçu nouveau, quelque fine analyse surtout, qui mérite de fixer l'attention du philosophe.

Ce qui frappe avant tout dans le travail dont nous nous occupons, c'est l'analyse complète, nous dirions presque, la dissection impitoyable du texte commenté par l'auteur, et il est difficile d'admettre qu'une modalité quelconque ait pu lui échapper.

La méthode du P. Buonpensiere n'est point l'unique manière de faire du thomisme, et, à certains points de vue, elle n'est peut-être pas la plus opportune; mais étant donné le but que se proposait l'auteur, celui de déterminer le sens de saint Thomas par l'examen minutieux de ses paroles, il serait difficile de mieux faire.

Ajoutons d'ailleurs que, par des rapprochements ingén

teur ne perd jamais contact, au milieu de ses divisions, avec la synthèse du Docteur angélique. Son livre suppose une adhésion inébranlable aux doctrines de son maître; et nous croyons qu'il la justifie.

Nous pouvons donc recommander l'ouvrage du savant Dominicain à tous ceux qu'intéresse le grand courant doctrinal du XIIIe siècle.

P. D. M.

KONRAD ERNESTI, *Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhangende Begründung der christlichen Sittenlehre.* Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. — Paderborn, Schöningh, 1900.

Dans cet ouvrage, l'auteur se propose de donner un exposé logique des doctrines morales du célèbre catéchète, Clément d'Alexandrie († 217 ?). Il les puise surtout dans les trois œuvres intitulées *Cohortatio ad Gentes*, *Paedagogus* et *Stromata*, qui forment une trilogie par laquelle le docteur alexandrin veut faire l'éducation chrétienne du païen et le conduire à la plus haute perfection : celle-ci consiste, d'après lui, dans la γνῶσις ou connaissance parfaite, et dans l'ἀπάθεια ou extinction de toute la partie affective de l'homme. Dans son exposé, M. Ernesti ne suit point cet ordre progressif ; il adopte comme cadre le plan général d'une Théologie morale contemporaine, il y place les idées de Clément en le citant textuellement autant que possible. Ce procédé a l'avantage de rendre la synthèse très complète, mais il emporte aussi le grave défaut de ne point toujours mettre les conceptions élémentaires sous leur jour véritable, de ne pas accuser suffisamment les lumières et les ombres telles qu'elles apparaissent dans l'original.

M. Ernesti, après avoir déterminé la fin de l'homme, établit les principes de Morale générale d'après le successeur de Pantène. La loi, la connaissance, la conscience, la liberté, et la grâce surnaturelle, voilà autant d'éléments, objectifs ou subjectifs, qui constituent l'acte moral. Vient ensuite l'examen des deux espèces d'actes moraux : le bien et le mal. L'auteur y rattache l'étude des vertus et des vices (pp. 10-55). — La seconde partie s'occupe de la Morale spéciale. Ici M. Ernesti montre comment, dans l'idée de Clément, se fait la conversion du païen au christianisme, ainsi que celle du pécheur à la grâce, en quoi consiste essentiellement la vie du chrétien, enfin comment il arrive au plein épanouissement de cette vie ici-bas (pp. 56-174).

Voilà, dans ses grandes lignes, l'analyse de cette étude. Elle intéresse surtout l'histoire de la philosophie : elle touche à l'une des

questions les plus brûlantes des premiers siècles chrétiens, à savoir l'influence de la philosophie grecque sur les conceptions théologiques postérieures. E. V. R.

P. VALLET, *Évolution, progrès et liberté* (collection « Science et Religion »). — Paris, Bloud, 1900.

Combien ne circule-t-il pas de fausses théories sur ces questions tant débattues : l'évolution, le progrès, la liberté ! L'auteur de ce méritoire opuscule entreprend de les réfuter ou de les rectifier. Il le fait toujours avec talent, généralement avec bonheur. A remarquer son explication rationnelle, d'après saint Thomas, de l'exercice de l'activité libre chez l'homme. Il serait toutefois à désirer que l'on écartât, d'études sérieuses comme celles-ci et destinées au grand public, des arguments douteux, comme l'auteur, avec modération d'ailleurs, en tire notamment de l'*Hexaméron*, contre une forme de l'évolutionnisme admise par des hommes de foi.

A. B.

MANO, *Le pessimisme contemporain* (collection « Science et Religion »). — Paris, Bloud, 1901.

La trame de cette brochure n'est pas trop serrée, mais l'est assez pour une œuvre de vulgarisation. Voici les idées exposées.

Le pessimisme contemporain ne se borne pas à sentir la présence du mal dans le monde ; il affirme que le monde est essentiellement mauvais et que le malheur y est fatal. Il y a le pessimisme littéraire, qui déteint sur la plupart de nos grands littérateurs, mais est plus nettement accusé dans Vigny, H. Heine, Baudelaire, et surtout dans Leopardi ; il part plutôt d'un instinct que d'une doctrine. — Il y a le pessimisme philosophique, représenté principalement par Schopenhauer et von Hartmann ; il ne peut s'ériger en doctrine qu'en prenant pour bases de pures hypothèses (hypothèse de la volonté-principe de Schopenhauer, de l'Un-Tout-Inconscient de von Hartmann), qu'en envisageant d'une façon inadéquate le problème du mal, qu'en confondant l'élément sensible et l'élément intellectuel ou moral. — Il y a enfin le pessimisme religieux, qui a son incarnation complète dans le Bouddhisme avec son fameux Nirvana. Quant au Christianisme, il se tient à égale distance du pessimisme et de l'optimisme ; sa doctrine sur la chute originelle, sur le caractère de la vie présente qu'il considère comme un moyen et non comme une fin, et sur le bonheur céleste, fournit une suffisante et la plus satisfaisante solution de la question du mal. AR. B.

R. Murri, *Battaglie d'oggi. Cultura del Clero.* — Roma, Società editrice Romana, 1901.

Il est triste de constater que l'Église, qui est la mère et la maîtresse de la vérité, est regardée par beaucoup de savants modernes comme l'ennemie de la science, et que beaucoup d'hommes se soustraient de plus en plus à sa direction intellectuelle. Dans le très intéressant travail dont on vient de lire le titre, un distingué publiciste italien, M. l'abbé Murri, examine ce qui, de la part du clergé, a pu donner lieu à cette situation, et les moyens d'y remédier. C'est une étude psychologique très fine de l'âme sacerdotale, dans laquelle est jointe, à une pénétrante clairvoyance, une très loyale franchise. L'auteur, d'ailleurs, y met tant d'humour dans la forme, apporte tant de modération dans l'appréciation des faits et des personnes, émet tant d'aperçus nouveaux et suggestifs, qu'il y a grand plaisir et grand profit à le lire. Publié à Rome même, ce livre est un nouveau témoignage du noble souci qu'a l'Église d'apaiser le conflit qui écarte de sa salutaire influence tant d'esprits prévenus. J. M.

Elie Blanc, *Le salut social par les cités chrétiennes.* — Valence, 1901.

Dans ce livre l'auteur nous propose l'établissement de villes nouvelles, fondées par tous vrais chrétiens, dans un esprit évangélique, comme le remède à tous les maux dont souffre notre société. On y reconnaît l'excellent philosophe qu'est M. Elie Blanc, et on y trouve des aperçus ingénieux, des idées généreuses à la manière du Père Gratry. J. M.

NOTE.

Nos lecteurs nous sauront gré de pouvoir lire quelques extraits d'une lettre adressée par M. Bertrand Russell à notre savant collaborateur M. G. Lechalas, au sujet de l'étude que celui-ci a publiée dans la *Revue Néo-Scolastique* de novembre 1901 et de février 1902 sur *Les Fondements de la Géométrie* [1] :

« Votre mémoire sur les fondements de la Géométrie m'est parvenu, et je vous en remercie cordialement. Je dois avouer que j'ai beaucoup changé d'opinion depuis la publication de mon *Essai*, et que je me trouve à présent d'accord avec beaucoup de vos critiques.

1) A propos d'un livre récent : *Essai sur les Fondements de la Géométrie*, par Bertrand Russell, traduction par M. Cadenat.

Je pense maintenant que dans la géométrie comme science abstraite on doit partir exclusivement de définitions, et que les axiomes ou postulats n'interviennent que quand on veut parler de l'espace actuel. Cette thèse, je prétends l'avoir démontrée avec une certitude mathématique dans un cours que je viens de terminer à Cambridge, et dont je publierai le contenu aussitôt que possible, probablement en deux ans environ. Tout ce que j'ai écrit dans mon *Essai* au sujet de l'apriorité des axiomes et de la forme d'extériorité me paraît erroné, ainsi que la théorie générale de l'apriorité que j'acceptais de Kant. L'espace projectif se pose pour moi comme définition d'un objet qu'il est intéressant d'étudier, mais qui n'existe pas nécessairement.

» Pour l'homogénéité (1901, p. 352), on peut démontrer que tout espace projectif possède les propriétés métriques de l'espace elliptique, et que si on en enlève tous les points d'un plan, on obtient un espace euclidien. En en enlevant les points qui se trouvent sur un côté d'une quadrique ovale, on obtient un espace hyperbolique. Ceci d'après la méthode de Staudt-Röbins-Klein, avec la manière projective d'introduire l'ordre que nous devons à Pieri.

» Quant aux points (1902, pp. 22-23), on doit laisser tomber la dualité, et commencer par les droites comme une certaine classe de relations dont les points sont les termes.

» Il est vrai (p. 29) que les divers espaces diffèrent du point de vue projectif ; en effet, les autres espaces forment toujours une partie d'un espace strictement projectif (voir Pasch, *Vorlesungen über neuen Geometrie*. Leipzig, 1882).

» La géométrie métrique, si l'on ne veut pas la déduire de la géométrie projective, a besoin d'un très grand nombre d'axiomes, au moins une trentaine : ce que j'ai dit à ce sujet dans mon *Essai* est complètement faux, mais je ne sais pas encore au juste ce qu'il faut y substituer. (Quand je parle ici d'une trentaine d'axiomes, je veux dire plutôt une définition qui peut se diviser en une trentaine de parties indépendantes). Pour ce que vous dites des angles (pp. 27-28), je ne sais pas encore quelle est la connexion exacte entre la mesure des angles et celle des longueurs : j'ai beaucoup réfléchi sur ce sujet, mais sans arriver jusqu'à présent à des résultats définitifs. Ce que vous dites des solides (p. 27) me paraît tout à fait juste. Quant à la superposition, je suis d'accord avec ce que vous dites p. 27 ; je crois que ni superposition ni libre mobilité ne soient essentielles à la géométrie métrique, excepté pour l'application pratique.

» Le paradoxe de la géométrie projective me paraît, ainsi qu'à vous, fort curieux, mais il ne semble guère constituer une contradiction. Je n'ai rien à dire à ce sujet, excepté de constater le fait. »

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Sortais (G). — Traité de Philosophie. T. I : Psychologie expérimentale. T II : Logique, Morale, Esthétique, Métaphysique. Paris, Lethielleux, 1901.

Bos (Camille). — Psychologie de la Croyance. Paris, Alcan, 1902.

Von Velics (Dr Anton). — Ueber die Einheit der Sprachen. Budapest, J. Voss, 1901.

Lasplasas. — Varie Varia. Primero : La Sabiduria, la Filosofia y la Ciencia ; secundo : El Compuesto Humano. 2 Vol. Santa Tegla, Tipografia Catolica, 1901.

Servais (abbé). — Précis de la doctrine chrétienne. T. III : La Morale. 2e éd. Namur, Delvaux, 1902.

Wundt (W). Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Engelmann, 1901.

Cabrol (R. P. Dom.) — La prière liturgique. — La prière pour les malades et les infirmes. Paris, H. Oudin, 1902.

Gay (Mgr). — Correspondance de Mgr Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de Son Eminence le cardinal Pie. — Lettres de direction spirituelle, 1re série. Paris, H. Oudin, 1902.

Powel (J. W). — Eighteenth annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian institution, 1896-1897. Part II. Washington, Government Printing Office, 1899.

Billia (Lorenzo Michelangelo). — Difendiamo la Famiglia. Saggio contro il divorzio e specialmente contro la proposta di introdurlo in Italia. Torino, Ufficio del *Nuovo Risorgimento*, 1902.

de Kirwan (C). — Où en est l'Evolutionnisme. Extrait de la *R. Thomiste*, sept. et nov. 1901.

Blanc (Elie) et de Kirwan (C.). — Contre et pour la possibilité du Transformisme. Discussions. Le Transformisme et la Métaphysique. Extrait de la *Revue Thomiste* de janvier 1902.

Bourdon (B). — La Perception visuelle de l'Espace (Bibliothèque de Pédagogie et de Psychologie, publiée sous la direction d'Alf. Binet). Paris, Schleicher, 1902.

Eisler (Robert). — Studien zur Werttheorie. Die Werttheorie als Philosophie der historischen Thatsachen. Leipzig, Duncker et Humblot, 1902.

Billia (L.-M). La Morale allegro all'Università di Torino. Prolusione fatta il 25 novembre 1901. Torino, Libreria Editrice Brero, 1902.

Schindele (Dr St). — Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. München, Kastner u. Lossen. 1900. — Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit u. Dasein in der Scholastik. München, 1900.

X.

LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

EN LOGIQUE ET EN MÉTAPHYSIQUE.

I.

LES OPINIONS EXTRÊMES.

On a beaucoup discuté sur l'opinion de Leibniz concernant la valeur logique ou métaphysique du principe de raison suffisante. Sans vouloir nous arrêter à cette question de critique historique, nous tenons à produire quelques textes de Leibniz ; ils nous mettront en face du débat qui s'est engagé autour du principe de raison suffisante.

« Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de contradiction... et celui de raison suffisante en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en est ainsi et pas autrement » [1]).

Cette phrase a fait fortune ; elle pourrait servir d'épigraphe à la plupart des études consacrées au célèbre principe que Leibniz se flatte « d'avoir le premier mis en lumière ». Fait, réalité d'une part, énonciation, connaissance d'autre part, sont-ce bien là les objets auxquels s'applique le principe de raison ? En d'autres mots, d'après Leibniz, ce principe serait-il à la fois principe de démon-

1) *Monadologie*, 31, 32.

stration, principe logique, et principe de choses, principe métaphysique?

Il y a chez le philosophe de Hanovre des passages qui le placent nettement en logique : « Duobus utor in demonstrando principiis... quorum alterum est : omnis veritatis (quæ immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, notionem prædicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque... non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere » [1]. Et par contre, ailleurs il lui reconnaît expressément une valeur métaphysique. « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens ; maintenant, il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante » [2]. Enfin, Leibniz condense parfaitement ce double aspect logique et métaphysique, lorsqu'il écrit : « Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause, ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire *quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon » [3] ou encore : « Rien n'arrive sans qu'il soit possible *à celui qui connaîtrait assez bien les choses*, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et pas autrement » [4].

Pourtant dans la dernière période de sa vie, c'est le caractère métaphysique du principe qui absorbe l'attention de Leibniz : dans ses discussions avec Clarke sur l'existence de Dieu, sur la connaissance divine, tout l'intérêt de la dispute porte, non sur le moyen de démonstration, mais sur la chose à démontrer. « Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé, et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la Philosophie première a été si peu féconde et si

1) *De calculo philosoph.*
2) *Principes de la nature et de la grâce*, n. 7.
3) *Théodicée*, n. 44.
4) *Principes de la nature et de la grâce*, n. 7.

peu démonstrative » [1]. « Ce principe change l'état de la métaphysique qui devient *réelle et démonstrative*, au lieu qu'autrefois elle ne consistait presqu'en termes vides » [2]. Encore ne donne-t-il pas à ce principe métaphysique toute l'ampleur qui lui revient : le principe de raison est le fondement auquel ne se ramènent que les seules vérités de faits contingents [3]. Mais alors, diffère-t-il de l'acception moderne du principe de causalité ? [4]).

Quant à la signification logique, Leibniz n'est pas parvenu à la dégager de la signification métaphysique. Son rationalisme le prédisposait à ne connaître que les démonstrations déductives, *a priori* ; à n'employer, en d'autres mots, dans ses raisonnements, comme raisons logiques c'est-à-dire comme preuves des vérités à démontrer, que des raisons ontologiques, c'est-à-dire les principes réels des objets à démontrer. Seulement les connaissances inductives, *a posteriori*, sont aussi sujettes à démonstration ; mais pour elles, la raison logique, la preuve n'est pas un fondement objectif, une raison ontologique, elle n'est que la raison de la connaissance, sans être en même temps la raison réelle de la chose représentée par cette connaissance. Il y a, par conséquent, deux sortes de fondements qui peuvent servir de raisons logiques, démonstratives, et Leibniz a omis de considérer ceux d'entre eux dont nous nous servons peut-être le plus fréquemment : les fondements exclusivement logiques. Faisant donc coïncider toujours dans les démonstrations les fondements logiques et les fondements ontologiques au risque d'embrouiller logique et métaphysique, il s'est mis en péril de ne révéler que l'usage métaphysique du principe de raison et de s'attirer le reproche qu'on ne s'est pas fait faute de lui adresser, d'ailleurs d'une façon un peu excessive. - Wer also als logisches

1) *Cinquième écrit à Clarke*, n. 21.
2) *Quatrième écrit à Clarke*, n. 5.
3) Cfr. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 463.
4) Sigwart, *Logik*, I, p. 247.

Gesetz aufstellt : Es solle nichts gedacht werden ohne Grund, meint jedenfalls etwas ganz Anderes als Leibniz gemeint hat » [1]).

D'ailleurs, l'opposition à ce sujet entre logique et métaphysique ne se dessine nettement que plus tard. En ces derniers temps, c'est l'examen du côté logique auquel on s'applique davantage : et combien exclusivement !

Pour Wundt, l'idée de raison n'a sa signification propre que lorsqu'elle nous sert à déduire *logiquement* une conséquence de conditions données, elle n'a aucun rapport avec les liaisons empiriques de *faits*, quels qu'ils soient. Aussi « pour cela même, était-ce une application erronée et déjà tout entachée de préjugés métaphysiques que celle qui devait, d'après Leibniz, restreindre le principe de raison suffisante aux seules connaissances empiriques ». Le principe de raison est le principe fondamental de la dépendance de nos actes de pensée, les uns à l'égard des autres [2]).

Pour Sigwart aussi il n'a de sens que sous le rapport formel de nos connaissances. A nos actes de connaissance, c'est-à-dire à nos jugements, il y a un fondement psychologique : la présence simultanée de deux concepts, sujet et prédicat ; ce fondement psychologique explique le *fait* de la connaissance ; mais il y a un fondement logique qui en détermine la *nécessité ;* or ce fondement logique trouve son expression la plus parfaite dans la dépendance d'une hypothèse par rapport à une autre hypothèse ; ici en effet on fait abstraction de la vérité des propositions, puisqu'elles sont hypothétiques, pour n'en considérer que la connexion, la conséquence logique. Sous cette seule signification le principe de raison peut se ranger à côté de celui de contradiction [3]). Ce principe n'a donc de sens que par rapport à la connaissance et non par rapport aux choses : ce rapport de fondement à conséquence

1) Sigwart, *Logik*, I, p. 248.
2) *Logik*, pp. 569 et 573.
3) *Logik*, p. 253.

— principe de raison — ne peut à aucun titre être confondu avec l'influence causale ; car le principe de causalité n'a, pas plus qu'un autre principe, de rapport avec la *nécessité logique* de nos jugements, à moins de le transformer en principe de connaissance [1]).

Voilà donc que pour Leibniz, le principe de raison suffisante n'est principe fondamental que des seules vérités contingentes et que, pour Sigwart, il détermine la nécessité des jugements ; la raison, dit-il, est ce qui rend un jugement nécessaire : « Grund ist was ein Urtheil notwendig macht » [2]).

Voilà que d'après les uns, il relève exclusivement de la logique, alors que pour d'autres il a sa place en métaphysique.

Nous voudrions dégager le malentendu qui doit évidemment se glisser entre cette opposition du point de vue logique au point de vue métaphysique.

De là cette double question :

Ce principe joue-t-il un rôle en logique ; quelle en est alors la fonction ?

Doit-on lui reconnaître une valeur métaphysique ?

II.

LES TERMES DU PROBLÈME.

Et d'abord précisons les termes du problème.

Un principe — la définition d'Aristote est devenue banale — est ce par quoi une chose est, ou se fait, ou est connue, *id quo aliquid est, vel fit, vel cognoscitur*. Le principe qui exerce quelque influence sur la nature ou l'existence d'une chose, s'appelle principe réel ou ontologique ; celui d'où découle une connaissance est principe de connaissance.

1) *Logik*, p. 254.
2) *Ibid.*, p. 264.

Divers sont les modes de dépendance d'une chose à l'égard de ses principes réels et de là, plusieurs espèces de principes ontologiques ou causes.

Divers peuvent être également les modes de dépendance d'une connaissance à l'égard de ses principes. L'analyse des connaissances médiates permet d'y découvrir un double fondement : le lien de subordination purement formelle à l'égard d'autres connaissances plus générales, dans lesquelles elles sont contenues ; ce lien résulte uniquement des attributs de raison que les objets de connaissance revêtent par le fait même qu'ils sont pensés ; il fait abstraction de toute considération concernant leur contenu : ce qu'on peut dire de tous les hommes, se pourra dire de tel homme en particulier et cela pour le seul motif que ce « tel homme » est logiquement contenu dans l'idée de tous les hommes ; ce fondement est donc la connexion purement logique des connaissances ; c'est un fondement logique. — Mais on peut en outre considérer le contenu même des connaissances : les connaissances médiates n'étant que le développement du contenu des connaissances immédiates, celles-ci sont des connaissances premières sur lesquelles les autres reposent et où celles-ci puisent leur signification objective.

Tout ce qui préside au développement logique des connaissances est nécessairement principe de connaissance, puisque ce principe concourt à la connaissance, *id quo cognoscitur* ; mais ce concours ne s'exerce que par les caractères purement subjectifs des choses pensées ; c'est un principe logique.

Ce qui au contraire donne le fondement au contenu de la connaissance médiate, ce qui donc ne reste pas dans le monde subjectif des lois du développement intellectuel, mais atteint le fond même représenté par la connaissance, concourt aussi à la connaissance, *id quo cognoscitur* est encore un principe de connaissance ; seulement celui-ci se rapporte à l'objet représenté ; il donne donc un fondement objectif.

Kant appelle métaphysique la science qui, dépassant les phénomènes, se rapporte aux objets, aux noumènes ; en ce sens, métaphysique sera tout principe qui vise à dépasser les lois de la pensée et prétend atteindre les noumènes, les choses *en soi*. En conséquence, un principe métaphysique se rapporte à l'aspect objectif des connaissances [1]). L'opposition du principe métaphysique au principe logique résulte donc de l'opposition du caractère objectif, représentatif du fondement, au caractère formel, propre à la connexion logique.

Nous voici donc en présence de deux modes différents de dépendance, de deux aspects distincts des principes de connaissance. On le voit, l'opposition entre logique et métaphysique, telles que nous devons les comprendre ici, n'est pas contradictoire. Bien plus, nous espérons montrer qu'il y a moyen de trouver une corrélation entre l'usage logique et la valeur métaphysique du principe de raison suffisante.

Précisons maintenant le second terme : *raison*.

Dans le langage courant, le mot *raison* désigne indifféremment et la *faculté* de connaître et les *motifs* qui déterminent soit les connaissances de cette même faculté, soit l'être d'une chose. En latin, au moyen âge, cette deuxième signification qui implique relation, prenait un sens absolu et signifiait ce qui dans l'objet connu est le terme propre sur lequel se fixe le regard intellectuel : - Ratio cujuslibet est quam significat nomen ejus. Nomina autem sunt signa intellectualium conceptionum ; unde, ratio uniuscujusque rei significata per nomen est conceptio intellectus quam significat nomen. Hæc autem conceptio intellectus est quidem

1) Distinguant divers objets d'après leur degré d'abstraction, il serait plus exact d'appeler principes *métaphysiques*, ceux qui par leur universalité embrassent tout objet possible de connaissances ; ce sont donc les principes fondamentaux de tout ce qui peut être pensé.

Aussi longtemps que nous ne voulons préjuger ni idéalisme, ni dogmatisme, nous devons définir le principe métaphysique : la loi des *choses pensées ;* mais une fois le réalisme démontré, une fois prouvé que les choses pensées sont conformes aux choses en soi, nous sommes en droit de l'appeler ; la loi des *choses elles-mêmes*,

constructrice ou reproductrice de l'objet de ses
lors, il devient dangereux de confondre sous
vocable, la faculté et son objet, les deux terme
du problème.

Les Allemands ont deux termes pour exprim
idées que nous opposons. Ils appellent *Grund* e
ou *Verstand*, la raison d'après qu'on la consid
objet de connaissance ou comme faculté.

Faut-il le dire ? dans le principe de ra
considérons le mot *raison* dans le sens de « Gr
Grund, d'après sa signification générale, désign
ment, une base. Dire que tout a une raison revient
que tout a un fondement, ou plus clairement, p
nous occupons d'un principe de connaissance, tou
sance, objet ou acte, a un fondement.

Mais allons plus avant et faisons voir que la
connaître concourt pour quelque chose à l'exist
fondement ; cela nous mettra en même temps
du rapprochement entre les trois idées : raiso
objet et motif.

On connaît la distinction des scolastiques en
gence et raison. L'intelligence et la raison ne
seule et même faculté de connaître, diversement
pourtant, d'après qu'elle atteint directement ou
de ses actes.

L'intelligence, elle, a l'intuition de ses o
plonge d'un seul regard jusqu'au plus intime de
aussi la connaissance proprement dite intelle
parfaite, imperfectible. Toutes les intelligences
égale envergure : elles sont plus ou moins parfai
qu'elles peuvent par leur seul acte épuiser ce qu
connaissable dans des objets plus ou moins comp

L'intelligence de l'homme est très limitée, s
sont resserrés : elle n'est capable d'apercevoir

ment, par un seul regard, que des objets éminemment simples, indécomposables.

Quand donc se présente à l'acte cognitif un objet complexe, composé, il faut que l'intelligence s'aide d'un procédé autre que celui de ses intuitions : c'est ici que la raison vient suppléer à l'impuissance native de l'intelligence.

Quel est donc le rôle de la raison ?

La raison n'intervient que dans la connaissance des objets complexes, composés, décomposables.

Mais objet complexe de connaissance, qu'est-ce à dire ?

Tout être n'est-il pas un ? L'unité est une des propriétés transcendantales des essences. Dès lors, d'où peut venir dans l'objet de connaissance, la multiplicité, la complexité ?

Toute essence est en effet une et, comme telle, elle est intelligible, c'est-à-dire connaissable par un acte intellectuel, qui la révèle tout entière, elle-même avec toutes ses conséquences... à condition toutefois que l'intelligence soit adaptée à un tel objet. Si tel est le cas pour ces intelligences supérieures qu'on appelle esprits purs, cette condition n'est guère réalisée pour l'homme. Et de là, multiplicité d'actes en vue de la représentation d'un objet ; de là, dans la connaissance de celui-ci la complexité, la composition. Mais cette décomposition ne détruit-elle pas l'objet connu, puisqu'elle est exigée non pas par lui, mais par la faiblesse de l'intelligence humaine ? En effet, si on s'en tenait là ; mais maintenant la raison doit intervenir, car son rôle est justement de rétablir l'unité objective par la synthèse, par la coordination des éléments simples, intelligibles mais fragmentaires : « Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam ». — Les objets de connaissance simples, indécomposables, *les vérités proprement intelligibles* sont en très petit nombre, la plupart des connaissances humaines ne s'obtiennent donc qu'avec le concours de la raison, d'où la dénomination caractéristique de l'homme : *être raison-*

nable. « Homines, continue saint Thomas, ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud et ideo rationales dicuntur »[1]).

En résumé, la vue trop basse de l'intelligence humaine l'empêche d'atteindre directement les essences au milieu de leurs multiples manifestations sensibles, de poursuivre en un seul acte le déroulement complet d'un principe jusque dans ses dernières conséquences. Les concepts simples, directement intelligibles sont peu nombreux, la plupart des connaissances sont des synthèses, ce qui s'exprime très bien dans la formule moderne : penser c'est juger. La formation de la synthèse est du ressort de la raison ; elle coordonne les connaissances simples, ou du moins immédiates, fournies par l'intelligence et crée ainsi d'une part, par l'induction les sciences d'expérience, d'observation et d'autre part par la déduction les sciences rationnelles.

Induction et déduction, voilà les deux procédés de coordination. Or, comment s'opère celle-ci ?

Coordonner des concepts, ce n'est pas les juxtaposer, en faire un agrégat, c'est les condenser en une connaissance plus compréhensive, c'est rattacher un phénomène au fondement qui le précontient, une conséquence au principe dont elle découle ; c'est trouver une explication plus générale dans laquelle viennent se confondre plusieurs connaissances, apparemment isolées mais en réalité réductibles à l'unité. L'inertie des corps, c'est-à-dire l'impuissance de la matière à agir sur elle-même, explique également, et pourquoi le corps en repos ou en mouvement, laissé à lui-même, se trouverait dans un état de repos ou de mouvement perpétuel, et pourquoi le mobile soumis à une force d'intensité constante est doué d'un mouvement uniformément accéléré, et pourquoi dans un système de points matériels animés d'un mouvement de translation, toute force qui agit sur l'un d'eux lui imprime le même déplacement par rapport aux

1) S. *Theol.*, I, q. 79, a. 8.

autres que si le système était en repos (principe du mouvement relatif), etc.

Expliquer, c'est donc ramener à l'unité.

Que si maintenant on veut dégager la loi en vertu de laquelle l'esprit peut réduire à l'unité synthétique, la multiplicité de ses connaissances, il est aisé de découvrir le principe de raison comme principe d'unification.

Puisque, pour coordonner des connaissances il faut les rapporter à une explication générale, à une connaissance qui les englobe toutes et dans laquelle l'analyse peut les découvrir à nouveau, on peut dire que toute coordination, toute synthèse suppose un fondement commun, principe unifiant les éléments qui d'abord se présentaient isolés, indépendants entre eux. Or nous avons vu, que pour l'esprit de l'homme, tout objet déterminé de connaissance prend la forme d'une synthèse. Et voilà même le principe universel de raison : tout objet complexe, synthétique, suppose un fondement, a une raison qui réalise l'unification des éléments multiples de sa nature composée.

Le principe de raison est donc le principe de la synthétisation.

Nous en conclurons que d'une part, dans l'ordre *synthétique*, c'est-à-dire supposée déjà la réalité des objets complexes, le principe de raison restitue à ceux-ci l'unité ; que d'autre part, dans l'ordre *analytique*, le principe sert à constituer, à édifier au moyen des éléments simples fournis par l'intelligence à la raison, les objets complexes qui constituent les principaux termes de nos connaissances.

Arrêtons-nous un instant à cette distinction entre les deux ordres, synthétique et analytique ; elle nous permet de mettre en relief les conséquences idéalistes auxquelles le principe de raison peut donner lieu.

Dans l'ordre déductif, *synthétique*, dans lequel nous nous sommes placés pour opposer l'intelligence à la raison, nous avons pu supposer la réalité de ces objets de connaissance,

uns en eux-mêmes, quoique composés, complexes pour l'intelligence humaine.

Et de là les conséquences suivantes : pour l'esprit pur, pour l'intelligence parfaite, il n'y a pas d'analyse, de décomposition : et partant, point n'est besoin d'une reconstitution d'objets, ni d'un principe de raison pour la réaliser.

Pour l'intelligence humaine, au contraire, l'imperfection de son regard visuel exige un champ restreint, elle demande la décomposition des objets à nombreuses déterminations, des concepts à grande compréhension; mais après, il faut reconstituer les objets décomposés : à cet effet, la raison se sert du principe de raison, d'unification.

Bref, la raison est une compensation à l'imperfection intellectuelle; le principe de raison, d'unification, principe caractéristique de la raison, est une compensation à la décomposition objective, travail caractéristique de l'intelligence humaine. Le principe de raison restitue à l'objet l'unité que l'intelligence humaine n'avait pu lui conserver. Il est donc fonction de l'imperfection intellectuelle et résulte de la nature discursive de la raison [1]).

Dans l'ordre synthétique, cette conclusion peut être sans importance critériologique; on y suppose déjà l'objectivité des connaissances. Mais dans l'ordre *analytique*, nous ne sommes pas renseignés sur la nature de cette distinction entre intelligence et raison ; nous ignorons la réalité des objets synthétiques de connaissance; les connaissances simples, immédiates sont nos seuls points de départ et le principe de raison nous sert non pas à la reconstitution mais à la constitution, à l'élaboration de nos objets synthétiques de connaissance. Il importe dès lors de préciser jusqu'à quel point ce principe est dépendant de la nature subjective de l'esprit humain ; car la composition de

1) Leibniz s'inspirait de cette thèse lorsqu'il admettait pour l'intelligence humaine une distinction entre vérités éternelles et vérités contingentes, distinction qu'il n'admettait pas pour l'intelligence divine. La contingence tenait, à son avis, à l'ignorance de l'homme, le principe de raison suffisante, fondement des vérités contingentes, ne trouverait donc sa source que dans l'intelligence humaine.

divers éléments en un objet ne peut valoir au delà du moyen qui la réalise. Si donc le fondement de la synthèse, la raison, l'explication des connaissances en tant que principe unifiant ne tenait qu'à un besoin subjectif, *a priori* de synthèse, qu'est-ce qui nous assurerait que les objets édifiés par suite de ce besoin seraient conformes à la réalité? D'un point de départ purement subjectif, on ne peut aboutir qu'au scepticisme subjectiviste. Dire que le principe de raison est une loi de notre esprit, est préjuger l'idéalisme ; le principe ne peut plus nous servir pour étudier les êtres, leur constitution ; il pourrait bien encore faire connaître les objets de connaissance, c'est-à-dire les expliquer pour autant que nous nous les représentons, non pas en tant qu'ils sont ; sa signification métaphysique en serait notablement modifiée : il n'aurait plus d'emploi que dans un monde idéal.

Mais, qu'on le remarque, ce n'est pas en considération de son origine, de ses conséquences idéales que nous examinerons le principe de raison. Nous n'avons pas à nous arrêter au côté critériologique de la question ; l'analyse psychologique, que nous comptons faire, n'a en vue que de découvrir les éléments nécessaires à la solution de notre problème.

III.

LE POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE.

Pourquoi ne pouvons-nous nous contenter de nos connaissances simples et immédiates? De quel droit en faisons-nous la synthèse, les condensons-nous en un fondement commun? Nous avons en nous un besoin d'unité et d'explication, c'est là un fait mais quelle est son origine? Comment, au point de vue psychologique, se réalise la constitution des objets complexes de connaissance par le travail de la raison?

Ce qui pousse l'esprit à coordonner, à synthétiser, c'est le besoin de tout expliquer, c'est la conviction que toute connaissance se ramène à une connaissance supérieure ;

en d'autres mots, l'état de curiosité intellectuelle, expression psychologique du principe de raison, met l'esprit en quête de connaissances nouvelles, de synthèses plus générales, d'analyses plus minutieuses.

Claude Bernard fait allusion à ce caractère subjectif, lorsqu'il écrit : « Pour aller à la recherche de la vérité, le déterminisme absolu des phénomènes, c'est-à-dire cette conscience *a priori* que tout phénomène s'explique par d'autres phénomènes — qui en sont les raisons — est le seul principe qui nous dirige et nous soutienne... Si un phénomène se présentait dans une expérience avec une apparence tellement contradictoire qu'il ne se rattachât pas d'une manière nécéssaire à des conditions d'existence déterminées, la raison devrait repousser le fait ; car l'admission d'un fait indéterminable dans ses conditions d'existence n'est ni plus ni moins que la négation de la science. De sorte qu'en présence d'un tel fait, un savant ne doit jamais hésiter, il doit croire à la science et douter de lui-même, de ses moyens d'investigation ; il perfectionnera ses moyens d'observation ; mais jamais il ne pourra lui venir à l'esprit de nier le déterminisme absolu des phénomènes, parce que c'est précisément le sentiment de ce déterminisme qui caractérise le vrai savant »[1]).

C'est là l'influence de l'emploi du principe de raison dans les sciences d'observation et dans les limites de l'observation ; mais cette influence est identique pour toute recherche scientifique. Le principe de raison fait par conséquent naître des connaissances nouvelles, parce qu'il incite à de nouvelles recherches ; « tandis que le principe d'identité est la loi statique de l'esprit, ce principe de raison est sa loi dynamique, écrit M. Fonsegrive »[2]) ; et de fait, il met l'esprit en mouvement ; dès lors, il est plus que le principe d'identité. Sans lui l'esprit resterait en quelque sorte inerte et passif, recevant comme un miroir les objets qui viendraient s'y refléter sans

1) *Introd. à l'étude de la médec. expérim.*, pp. 95-96.
2) *Psychologie*, p. 148.

concourir en rien à l'ordre et à la place qu'y prendraient les images; « sans lui l'esprit pourrait bien encore se représenter des choses, dit très bien M. Rabier, mais il ne saurait plus les comprendre » [1]). C'est donc un vrai principe, et puisqu'il est présupposé à toute connaissance proprement dite, c'est un principe universel fondamental.— Seulement, si on en arrête là l'analyse, c'est un principe qui doit tenir à la nature de l'esprit, c'est l'expression d'une loi psychologique; « ce principe, ajoute M. Rabier, n'est pas dégagé par l'intelligence, il est créé par elle » [2]) ; et on n'est guère renseigné sur sa nature et sur ce qu'on en pourrait tirer.

Mais aussi l'analyse n'est pas complète ; précisons-la davantage. Sans doute, le développement demande dans l'esprit ce « curiosum ingenium » qui sépare l'esprit humain de l'animal. Les « pourquoi », les doutes, états incontestablement psychologiques, sont indispensables aux recherches scientifiques. — Mais ces états ne sont pas des postulats non susceptibles d'analyse ; le besoin d'explication résulte de notre pouvoir de réfléchir, de juger nos connaissances, d'en constater l'évidence ou d'en regretter l'insuffisante clarté, car de la réflexion sur les connaissances obscures ou douteuses naît la recherche, le besoin d'explications ultérieures. Or, la réflexion est un fondement psychologique; elle est quelque chose de réel, en dehors, voire même de préalable à la connaissance ; elle est un principe ontologique d'où résulte ce fait : qu'à toute connaissance nous devons chercher un fondement.

Il y a donc au problème un côté psychologique; mais on aurait tort de n'y considérer que ce seul aspect. Qu'en sciences positives, on puisse se contenter d'expressions aussi vagues que celles de Cl. Bernard : « croire à la science », « avoir le sentiment, la conscience *a priori* du déterminisme absolu des phénomènes », nous serions

1) **Rabier**, *Psychologie*, p. 366.
2) *Ibid.*, p. 397.

mal venus à nous en étonner ; mais il incombe au philosophe d'examiner le bien fondé de ces états subjectifs. Et c'est ce qu'on a trop souvent omis. On s'arrête au côté purement subjectif de l'activité intellectuelle : « Nous admettons *a priori* que tout a une raison d'être qui nous autorise à chercher partout le pourquoi », écrit Schopenhauer [1]). Pour Stuart Mill, ce principe résulte d'un besoin subjectif de généralisation. D'après Sigwart, ce n'est qu'une fonction de l'intelligence, « ein fundamentales Functionsgesetz unseres Denkens, eine fundamentale Bewegungsform unserer Denkens » [2]). Le principe, dit Wundt, a une portée universelle ; nous en faisons un usage légitime pour compléter les données de l'expérience à l'aide d'éléments que l'expérience ne perçoit pas mais que notre *besoin invincible d'unité* nous oblige à penser [3]). « Ce qui est essentiel à la pensée, c'est le déterminisme des raisons, c'est l'admission de raisons pour toutes choses » [4]).

Eh bien! oui, la réflexion et le besoin d'explications qu'elle engendre sont essentiels à la pensée, mais la réflexion ne travaille pas à vide. Pour établir le fait de l'usage du principe de raison, il pourrait suffire de reconnaître à l'intelligence le besoin d'explications, mais pour établir la valeur du principe, pour se rendre compte du parti qu'on en peut tirer, il faut soumettre à l'analyse la matière à laquelle il s'applique, d'où l'esprit l'a abstrait. C'est ainsi que nous pourrions en expliquer l'origine, justifier le besoin psychologique dont nous avons parlé : ce besoin n'est pas une tendance purement subjective, un postulat, c'est la conséquence du principe de raison préalablement découvert par la réflexion.

A la réflexion maintenant, en se portant et sur l'acte et

1) *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, p. 6.
2) *Logik*, I, S. 246-253.
3) Cfr. *System* S. 439.
4) Al. Fouillée, *Mouvement idéaliste*, p. 209.

sur l'objet de nos connaissances, de nous renseigner si le principe de raison est logique ou métaphysique.

L'analyse des connaissances, pour autant qu'elles se coordonnent, qu'elles sont régies par le principe de raison, laisse découvrir à leur coordination un double fondement. Ou bien ce fondement se trouve dans le côté objectif des connaissances partielles qu'il faut relier : c'est là le fondement métaphysique ; ainsi spiritualité, incorruptibilité, immortalité, ou encore matérialité, divisibilité, multiplicité ... font surgir dans notre esprit autant de conceptions différentes; pourtant de par *ce* qu'ils représentent, ces concepts sont indissolublement unis. Ou bien la coordination résulte d'un rapport de subordination formelle, c'est-à-dire qu'elle repose sur un fondement logique.

IV.

LE POINT DE VUE LOGIQUE.

Arrêtons-nous d'abord à cette dépendance formelle, au *fondement logique*.

Essentiellement, la logique est la science de la conséquence idéale,elle se rapporte à la liaison que l'esprit réalise entre concepts, indépendamment des objets que ces concepts représentent ; c'est la science du travail de la raison, j'entends la raison en tant qu'elle s'oppose à l'intelligence. Il n'y a par conséquent pas, à proprement parler, de logique pour les vérités immédiatement évidentes, il ne peut y avoir de logique pour les esprits purs. Puis donc que la logique se rapporte à la connexion des connaissances, suivant un lien qui tient au caractère subjectif de la pensée, le principe de raison suffisante, si on veut lui réserver un rôle en logique, doit se rapporter à cette connexion logique. Dire en logique que toute connaissance a un fondement revient à dire que toute connaissance médiate a un motif subjectif, idéal, déterminant l'union des termes qui l'expriment ; en logique il doit être un « Verknupfungs-

princip », « das Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkacte von einander », comme le veut Wundt.

Il est intéressant de rapprocher de ce principe fondamental de la logique, les deux grandes méthodes de logique, les démonstrations *a priori*, et les démonstrations *a posteriori*. D'elles résulte l'opposition des sciences de déduction aux sciences d'induction [1]). Mais est-ce bien logiquement, qu'elles s'opposent ? Ce qui les distingue entre elles, c'est l'antécédence réelle et idéale ou simplement idéale du terme moyen sur l'objet à démontrer. Or, cet aspect réel ou idéal ne concerne guère la logique; celle-ci s'accommode également de l'un et de l'autre. Démontrez la nature de l'âme par la nature de ses actes, ou au contraire, démontrez la nature de ceux-ci par la nature de celle-là : il importe peu, eu égard au résultat final ; il y aura un processus de composition inverse, mais la synthèse finale restera identique.

Les démonstrations *a priori* ne sont donc qu'une des deux applications possibles du principe logique de raison, et c'est encore la moins fréquente, l'esprit humain procédant bien plus par induction que par déduction. — Ce sont pourtant les seules que Leibniz rapproche du principe de raison suffisante [2]) ; aussi peut-on non seulement lui reprocher de n'avoir point compris le principe logique dans toute son ampleur, mais même se demander s'il ne l'a pas confondu avec le même principe au point de vue métaphysique, suivant lequel se règle la démonstration *a priori*.

Si maintenant on cherche à savoir le motif logique, le lien qui réalise l'union, dans la conclusion, des deux termes d'un jugement médiat, l'analyse du syllogisme, forme-type de la démonstration, découvrira d'abord un troisième terme, terme moyen; celui-ci revêt successivement la forme, d'ailleurs toute subjective, abstraite et universelle ; par elle on

1) Cfr. D. Mercier, *Log.* n. 104.
2) Kœnig, *Die Entwickelung des Causalproblems*, p. 41.

peut identifier l'un des deux termes avec le terme moyen ou, pour le moins, établir entre eux un rapport nécessaire et comprendre le second terme sous l'extension du troisième[1]). Ce que Leibniz entrevoyait déjà: « Omnis veritatis quæ immediata sive identica non est, reddi posse rationem, hoc est notionem prædicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse » [2]).

Pourtant n'y aurait-il pas un autre motif à cette liaison logique ? Pour ce qui concerne les jugements médiats, écrit Sigwart, la médiation qui engendre la conviction ne résulte pas seulement de quelques antécédents qu'on pourrait encore mettre sous forme de jugements, mais encore de certaines habitudes de combinaison, d'association dont nous ne pouvons parfois pas prendre pleine conscience[3]). Et même pour les connaissances immédiates, ne devons-nous pas compter parmi les fondements de nos actes de pensée, et la présence dans la conscience des représentations qui doivent remplir le rôle de sujet et de prédicat, et un motif déterminant la présence simultanée de ces concepts, et enfin une raison réalisant dans le jugement l'association ou la dissociation par voie d'affirmation ou de négation ?...[4]) — Certes ces facteurs concourent à l'acte de la connaissance, mais il faut le reconnaître, ils interviennent à la façon de principes ontologiques; ce sont des réalités déterminant des connaissances considérées non comme des représentations de choses mais comme des réalités, elles aussi. On a donc tort d'en parler à propos d'un principe logique ; comme réalités, ils sont soumis au principe métaphysique dont il nous reste à parler.

Mais auparavant résolvons une dernière question : le principe logique de raison ne pourrait-il se ramener à l'un des premiers principes ?

1) Cfr. D. Mercier, *Logique*, 3e édit. n. 95, pp. 188 et sq.
2) *Loc. cit.*
3) *Logik*, I, pp. 250-423.
4) *Ibid.*

Nous avons vu que, appliqué à la logique, le principe ne concernait que les seules connaissances médiates; l'union des termes qui les expriment dépend d'un terme intermédiaire rapportable à chacun d'eux : tel est l'énoncé logique du principe de raison. Or cette règle est l'expression, sous une forme spéciale, du principe d'identité; c'est le principe d'identité mis en rapport avec le travail de développement cognitif qui résulte de la raison discursive.

S'il est donc vrai que le principe de raison ajoute quelque chose à celui d'identité, il ne s'ensuit nullement qu'il ne puisse se ramener à celui-ci, comme le prétend Wundt [1]).

S'il paraît n'y être point contenu, c'est que le principe d'identité prend une forme différente selon qu'il est au service de l'intelligence ou de la raison.

V.

LE POINT DE VUE MÉTAPHYSIQUE.

Nous avons examiné la dépendance logique, la connexion formelle des connaissances; il nous reste à porter la réflexion sur les objets que ces connaissances représentent. Nous abordons ainsi le *point de vue métaphysique*. Tout objet de connaissance a un fondement, tel est l'énoncé métaphysique du principe de raison.

Prouver que ce principe est métaphysique, c'est montrer que les objets représentés par les deux termes : objet de connaissance et fondement sont dans un rapport d'union nécessaire, de mutuelle dépendance et cela de par ce qu'ils sont, non pas de par le fait qu'ils sont connus. S'il en est ainsi, le principe est cette fois non pas une loi de la pensée, mais une loi des choses, des objets connus; c'est donc un principe métaphysique.

1) Er bedarf der vorangegangenen (principe d'identite, de contradiction, de tiers-exclu) *ohne in dieses bereits enthalten zu sein*; denn er ist des Grundgesetz des Abhängigkeit unserer Denkacte von einander (p. 573). Der Elimination des Mittelbegriffs ist ein Denkact der nicht in den Identitätsgesetz enthalten ist (p. 572).

dont il est question cette fois est un être contingent, donc indifférent à l'existence et à la non-existence et qui, de fait, est existant. Le fondement de la réalité qui vient l'affecter, ou plus exactement le fondement de cette détermination de l'être par une réalité qui ne lui est pas essentielle, c'est la cause efficiente.

Ainsi, ou bien le fondement de la synthèse se puise dans l'intelligibilité même des objets qu'il faut unir, objets tels que de par ce qu'ils sont en eux-mêmes, ils se trouvent en relation nécessaire, ou bien le fondement se trouve en dehors de ce qu'ils sont, l'analyse de leurs êtres ne pourrait y faire découvrir un rapport de mutuelle dépendance ; la synthèse donnée dépend dans ce cas [1]) d'une cause efficiente. Or, le principe de raison exprime cette loi générale, que l'union de plusieurs éléments, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, intrinsèque nécessaire ou extrinsèque contingente, repose sur un fondement non pas subjectif, idéal, mais intelligible, objectif; car sans lui, l'objet complexe, non seulement ne pourrait plus être compris [2]), mais même ne serait plus *cet* objet, de telle nature, doué d'existence actuelle, *un* objet, il ne serait plus [3]). C'est donc de par ce que l'être a d'*objectif*

1) Il n'est donc pas exact de considérer avec Leibniz le principe de raison comme fondement des seules vérités contingentes ; c'est le confondre avec le principe de causalité.

2) Cfr. Rabier, *loc. cit.*

3) M. Rabier justifie de la façon suivante le principe de raison :

« Nous sommes portés par une *croyance spontanée* à admettre l'universalité de cette loi que tout a une raison : donc origine subjective du principe universel métaphysique. Or l'intelligence *vérifie* cette loi dans nombre de cas d'expérience ; de sorte que la croyance subjective à son universalité devient de plus en plus objective. Pourtant il est des cas où cette vérification ne peut se faire ; mais il faut remarquer que ces cas défavorables sont une absence de preuves, ils ne prouvent pas que la loi n'est pas universelle. Mais alors, si c'est le nombre de vérifications qui légitime plus ou moins l'universalité du principe, il reste toujours un doute possible ! Nous l'accordons, nous admettons qu'après tout, nous ne sommes plus absolument sûrs que la nature qui jusqu'ici a obéi à la loi de causalité n'ira pas tout à coup se livrer en proie au hasard le plus absolu... Si quelque esprit hypocondriaque vient nous demander avec inquiétude si l'uniformité de la nature ne risque pas, après tout, de se démentir, nous lui répondrons avec Lange qu'il sera temps d'en parler la première fois que se produira un cas de ce genre. En attendant, nous vaquerons à nos affaires (*Psychol.* ch. XXX).

C'est toujours la même difficulté, l'induction des lois universelles ; nous la discuterons pas ; que cette argumentation nous suffise pour faire

que le fondement est nécessité; et comme l'intelligence humaine, à l'encontre des esprits purs, ne se représente aucune essence d'un seul trait; que *toute* essence, si peu déterminée soit-elle, se manifeste à elle sous la forme d'un objet complexe, on peut dire que le principe, qui attribue à tout être déterminé un fondement, est objectif et métaphysique.

Quant à la valeur critériologique des objets complexes que ces synthèses réalisent, sont-ils des créations subjectives, des résultantes de formes *a priori* ou des représentations objectives imposées à notre esprit et obtenues par voie d'abstraction? Cette question, nous l'avons déjà effleurée plus haut, nous ne nous y arrêterons pas davantage; il n'est possible de la résoudre complètement que par l'étude de la constitution même de l'intelligence humaine : c'est pour cela d'ailleurs que l'étude complète du principe de raison aboutit toujours à l'étude de la théorie de la connaissance. Mais que les raisons par lesquelles nous synthétisons les connaissances soient subjectives ou réelles ; qu'on soit, en d'autres mots, idéaliste ou réaliste, peu importe pour la question que nous nous sommes proposée; il reste toujours vrai que la dépendance à l'égard d'un fondement prend racine dans la nature même des objets; cette dépendance est donc objective et le principe qui l'exprime métaphysique. Que si nous supposons le problème critique résolu par le réalisme, la composition objective aura son fondement non plus seulement dans l'objet en tant que connu, mais dans l'objet tel qu'il est ; et que cette composition soit réelle ou virtuelle, elle permettra de définir la nature de la réalité [1]). Le principe

conséquences d'un point de départ subjectif. Au contraire, nous basons l'universalité du principe sur la nature même de tout objet, complexe soit en lui-même soit en face de l'intelligence humaine.

1) C'est sur cette théorie que reposent les distinctions réelle, virtuelle et de pure raison : les expressions un peu barbares par lesquelles les scolastiques exprimaient ces deux dernières : *rationis ratiocinatae*, *rationis ratiocinantis* indiquaient bien l'influence de l'intelligence dans ce travail de décomposition · elle était maitresse sour les uns, elle était dominée *ratiocinata* par l'intelligib lité des élé- ·lle est raison raisonnante d'une part, elle est · mis : à la raison »

de raison sera non pas seulement le principe des objets pensés, mais de plus, la loi des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Le principe de raison est donc plus général que le principe de causalité, tel qu'on l'entend couramment; celui-ci en effet, ne régit que le mouvement, *fieri;* et comme tel, il trouverait sa place dans l'ancienne physique; le principe de raison, lui, régit tout être: il est métaphysique. Tantôt il fait découvrir le fondement, la raison dans l'essence de la chose ; tantôt en dehors de la chose, dans une cause efficiente. Or à l'essence se rapportent les causes matérielles et formelles; et nous pourrions ici rapporter à la cause efficiente la cause finale, principe déterminant les actes d'un être capable de connaissance; notre principe moderne de raison serait donc le principe métaphysique de la causalité.

Pour ne l'avoir point compris de cette sorte, on a été naturellement amené à le réduire à la logique; car n'admettant pour fondement réel que la cause efficiente, il fallait identifier le principe métaphysique de raison, de fondement réel, à celui de causalité[1]). Si donc au point de vue métaphysique, il ne pouvait plus conserver une signification propre, il restait l'alternative ou de le sacrifier ou de lui donner l'étrange signification exclusivement logique, que nous avons reproduite plus haut.

Bien au contraire, sa signification métaphysique est plus ample que celle du principe de causalité ; de plus, elle *n'est pas exclusive de la signification logique :* la matière, dépendance formelle pour la logique, composition objective pour la métaphysique, à laquelle il s'applique, est toute différente. Cela ne peut nous empêcher de découvrir entre les deux espèces le point de rapprochement que nous annoncions au début de cette étude. Les raisons ontologiques ou causes objectives peuvent en effet, comme idées, servir de termes

1) Sigwart, *Logik*, I, p. 247.

moyens en vue de démonstrations ; c'est même justement là, la perfection de la démonstration : de faire coïncider la raison logique avec la raison objective, de donner comme preuve d'une connaissance, la cause de l'objet représenté par elle. Cette raison objective, parce que connue, peut prendre la forme d'une idée tantôt abstraite, tantôt universelle, forme requise au terme moyen. Cette forme importe peu à l'idée ; comme représentation, elle reste objectivement, métaphysiquement la même. De cette sorte le fondement ontologique peut comme terme moyen se plier aux règles logiques du syllogisme, et la signification logique et métaphysique du principe de raison vient se confondre, comme Leibniz l'a fait remarquer en écrivant : Rien n'arrive, sans qu'il soit possible *à celui qui connaîtrait assez bien les choses,* de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et pas autrement.

* * *

En résumé : L'intelligence humaine n'obtient immédiatement que des connaissances simples ; les objets déterminés qui constituent la plupart de ses représentations sont le résultat d'actes nombreux.

La réflexion intellectuelle sur les éléments que ces actes représentent, permet de constater s'ils sont susceptibles de synthèse.

Aussi longtemps que cette constatation n'est point faite, l'esprit reste dans un doute objectif et de là, au point de vue *psychologique*, la recherche d'explications, le besoin de généralisation.

Par contre, lorsque la réflexion parvient à mettre au jour les rapports que ces éléments ont entre eux, elle y découvre le fondement de leur union, le motif de leur synthèse. L'expression générale de cette dépendance de la synthèse à
est le principe de raison.
n découvre sont ou idéaux,

et alors la dépendance des éléments de connaissance est formelle et le principe de raison que l'abstraction en dégage est *logique ;* ou ces rapports sont objectifs, et dans ce cas la dépendance des éléments est objective ou même réelle et le principe que l'abstraction en extrait, est *métaphysique.*

En d'autres termes, le principe de raison est le principe de la synthèse; au point de vue logique, il réalise une synthèse de concepts; au point de vue métaphysique, il opère une synthèse d'objets connus.

La synthèse de concepts suppose un fondement logique : *id quo cognoscitur*, c'est un terme moyen, abstrait universel, grâce auquel deux autres termes, un sujet, un prédicat peuvent être unis.

Mais ce terme moyen a une valeur représentative, et par l'objet qu'il représente, il peut être fondement de l'union des objets représentés par les deux autres concepts, le sujet et le prédicat; dans ce cas, le terme moyen n'est plus un fondement purement logique, — celui qui caractérise toutes les démonstrations *a posteriori ;* — outre que ce terme moyen est logique, il est de plus cette fois objectif et suivant que l'objet représenté par lui, nous paraisse réellement ou non réellement distinct des éléments qu'il est destiné à unir, nous l'appellerons une cause, *id quo fit*, ou une raison ontologique, *id quo est.*

Les causes, les raisons ontologiques ont-elles une *réalité* objective ? Il appartient à une étude critériologique de nous renseigner sur ce point. L'étude du problème de la connaissance prouverait que l'intelligence ne se crée pas ses raisons, qu'elle ne les tire pas de sa constitution, mais qu'au contraire elle est réglée par elles. Mais alors, il y a, à l'existence, à la manière d'être de toute chose un fondement réel; dans le cas de l'existence des déterminations contingentes, ce fondement est une cause efficiente; dans le cas des déterminations, des manières d'être intrinsèqu
chaque chose, ce serait finalement le fondemen
gique dernier, la *quiddité ;* celle-ci recevait a

pellation de *ratio*, raison de la chose en tant que fondement de tout ce qui advient à l'être, et aussi en tant qu'elle peut servir de *motif* (*ratio*) à la faculté *raison* (*ratio*), pour faire connaître un objet dans toute sa complexité.

G. Simons.

XI.

L'émotion poétique.

Ce qui constitue la beauté d'une œuvre de poésie n'est pas une chose simple. Comme dans les productions des autres arts, le résultat est une somme ou un produit, et provient de plusieurs facteurs.

Qu'on prenne une pièce de vers. Son *sujet ;* les *idées* qu'il fait naître ; les sentiments de *sympathie* ou d'*antipathie* qu'il inspire ; les *réflexions* secondaires auxquelles il donne lieu ; leur connexion avec l'*idée principale ;* puis les *expressions* de la pensée, beautés de *style* et charmes du *rythme* et du *vers*, voilà autant de sources différentes dont jaillit l'impression totale et unique, la valeur esthétique de ce produit de l'art poétique.

Parmi tous ces éléments il en est un que la présente étude a pour but d'*isoler* et, si possible, d'expliquer ; c'est ce que nous appellerons l'*émotion poétique*.

Bien que communiquée par l'art de la poésie, elle existe en dehors de lui, car celui qui la fait jaillir d'une œuvre de son esprit doit l'avoir ressentie lui-même.

Au surplus, si elle était dépendante de l'ensemble des conditions d'une œuvre littéraire, il n'en resterait plus rien dans la traduction qu'on ferait de cette œuvre, dans une langue autre que celle de l'original. Or cela est contraire à l'expérience. C'est précisément l'émotion proprement poétique qui, dans bien des cas, subsiste après traduction. Voyez les *Psaumes*. Nous les possédons dans une translation latine bien imparfaite, où plus rien ne se retrouv la forme des mots, du rythme matériel, de la son

langue originale. Tout au plus un rythme de pensées est resté, et il contribue sans doute à la beauté de ces chants étonnants. Mais leur *poésie* n'est pas là ; elle est plus au fond, et résiste à tout changement extérieur et superficiel. Cette émotion fine, remplissant tout notre être, provient donc, fondamentalement du moins, d'autre chose que de l'expression matérielle.

Je veux qu'on m'entende bien. Mon idée n'est pas de déprécier le rôle des éléments purement extérieurs de la poésie ; il faut au contraire tenir énergiquement à faire valoir leur influence ; mais enfin *toute* la poésie n'est pas là ; ôtez le rythme, ôtez la rime et l'allitération, tous ces va-et-vient qui traduisent si bien le mouvement de l'âme, l'œuvre est amoindrie, mais la poésie peut rester encore.

C'est qu'en réalité, cette émotion est antérieure à son expression ; on pourrait encore supprimer toute écriture et toute littérature, que pour cela les hommes ne cesseraient pas de la ressentir.

Qu'est-elle donc, cette *émotion poétique ?* Ne la définissons pas encore, mais voyons-la dans le fait.

Et d'abord, voyons-la hors d'une *œuvre d'art* poétique.

Je suis à ma fenêtre, et je vois le soleil. Dès que cet astre devient un objet de mon attention, j'ai de lui la perception sensible, puis le concept intellectuel, et je prononce, en moi, la parole intérieure : *soleil ; voilà le soleil*, ou des jugements élémentaires comme ceux-ci : *le soleil est brillant, le soleil échauffe.*

Constatations, rien de plus.

Mais voici les premiers jours du printemps ; je me promène aux champs, dans les premières tiédeurs de la vie nouvelle que fait éclore ce même soleil. Le fait est que je suis loin de cette indifférence, de ces constatations froides de tantôt, et je me surprends à penser et même à m'écrier, dans mon flamand spontané : « Ah ! wat doet het *zonneken*
— « O ! que ce *petit soleil* me fait du bien ! »
›ce d'expression ? Car enfin, l'objet est

le même, le soleil n'est pas plus petit maintenant que tantôt. Qu'est-ce qui a changé?

C'est moi.

Je suis, en pensant ou en prononçant cette phrase, sous l'empire d'une *émotion*. Autour de moi, tout est jeune et nouveau ; il y a là, dans les moindres objets, des indices à peine perceptibles de vie qui s'éveille ; la douce chaleur du soleil, après les froids et les pluies de l'hiver, est une chose neuve ; moi-même je me sens rajeuni.

Quand je prends conscience de tout cela, *une* idée, ou plutôt *une* impression se dégage : le nouveau, la jeunesse, l'enfance des choses.

Immédiatement, en moi-même, je cherche à l'exprimer. La cause de toute cette jeunesse, de tous ces charmes de la vie tendre, c'est le soleil ; et le voilà que je regarde, sous l'influence des sentiments qui m'animent, comme une chose petite, jeune ; donc je l'appellerai comme tout ce qui m'affecte pour sa nouveauté pleine de promesses, pour son exiguïté attendrissante. Or pour un homme de langue germanique, l'expression de la tendresse est un diminutif, et voilà ce grand soleil devenu petit.

Cette expression diminutive est *poétique*. Or, remarquons-le, elle est un produit de mon imagination. Si je l'emploie, c'est qu'elle est liée à des *images* d'objets ayant autrefois excité en moi le sentiment de tendresse et d'admiration condescendante qui me remplit en ce moment.

Sous l'empire d'un sentiment j'ai cherché à exprimer une idée par des images appropriées.

Trois stades sont à remarquer dans ce processus :

1° Un stade d'*émotion* ou de mouvement, de changement dans la tonalité générale de mon état de conscience.

2° Un stade de *tendance à l'expression*, avec le concours actif de l'imagination.

3° L'*expression* elle-même.

Celle-ci est la *poésie* accomplie, les deux autres constituent l'*émotion poétique*.

Examinons un fait pris dans l'expression artistique de la poésie, et voyons ce qu'y devient l'émotion, en tant qu'elle est communiquée au lecteur.

Je choisis comme objet d'expérience, le début de la gracieuse épopée idyllique de Longfellow : *Evangéline*.

This is the forest primeval. The murmuring pines and the hemlocks,
Bearded with moss, and in garments green, indistinct in the twilight
Stand like Druids of eld, with voices sad and prophetic,
Stand like harpers hoar, with beards that rest on their bosoms.
Loud from its rocky caverns, the deep-voiced, neighbouring ocean
Speaks, and in accents disconsolate answers the wail of the forest.

Traduisons littéralement :

Ceci est la forêt primitive. Les pins murmurants et les ciguës
Barbus de mousse, et en vêtements verts, indécis dans le crépuscule
Se dressent comme des Druides d'autrefois, aux voix douloureuses et prophétiques,
Se dressent comme des harpeurs chevelus, leur barbe reposant sur leurs poitrines.
Haut, de ses cavernes rocheuses, l'océan voisin, à la voix profonde
Parle, et en accents désolés répond à la plainte de la forêt.

Essayons d'analyser ce qui se passe en nous à mesure que nous lisons ces vers :

Une petite proposition démonstrative nous introduit dans la forêt *primitive*. Je tâche de l'évoquer devant mon imagination ; je me transporte autant que possible au milieu d'arbres séculaires, émergeant d'une broussaille de végétation luxuriante, sauvage. La phrase suivante, très longue, laisse d'abord défiler lentement, pendant plus d'un vers et demi, ses deux sujets, avec leur description. J'ai le temps de les bien regarder, et de les fixer dans mon esprit. Cela m'est d'ailleurs devenu facile par l'image générale du commencement. Mais l'allure même de la phrase ne me permet pas de m'arrêter là. Ce que le poète veut me faire voir surtout, ce vers quoi m'entraîne la marche de sa pensée, c'est *ce qu'il dit* des arbres, ce à quoi il les compare, ce qu'ils ont évoqué devant son imagination : *Stand like Druids of eld*... Cette image des Druides de l'antiquité celtique me communique une idée, une impression d'ancienneté. ...rofondes me paraissent venir de la nuit des

temps ; ces longues barbes et ces têtes à la chevelure inculte me mettent devant les yeux des êtres d'un âge indéfinissable dans sa durée séculaire.

Or, le pouvoir rétentif de mon imagination me permet en cet endroit de voir, l'un à côté de l'autre, les objets évocateurs de l'image, les arbres décrits plus haut, et cette image elle-même, et de saisir, entre les deux, une parfaite conformité. Je reviens ainsi à l'impression ou à l'idée générale, déjà ébauchée dès les premiers mots, de la forêt ancienne et cette intuition me reste comme résultat, avec toutes les associations d'images qu'elle entraîne à sa suite : fraîcheur, silence, sauvage végétation, odeurs particulières du bois. La gravité et la vieillesse de la forêt achèvent de s'imprimer en moi dans le cours de la lecture de ces deux derniers vers, où j'entends la voix *profonde* et *désolée* de l'océan, répondre aux plaintes des arbres.

Donc, ce qui frappe d'abord le lecteur, c'est l'image ; sous l'empire du travail imaginatif qu'elle provoque, le sentiment, l'émotion s'éveille en lui.

Le processus se poursuit en sens inverse :

1° Stade de *travail imaginatif* éveillé au contact d'une expression accomplie.

2° Sentiment ou *émotion* s'emparant de l'âme sous l'influence de ces représentations imaginatives.

Quel que soit le processus dont il s'agisse, celui-ci n'est pas toujours si facile à suivre consciemment. L'image, en effet, n'est pas partout également claire. Elle se glisse, inaperçue, dans tout, derrière tout. Une expression, une tournure, une métaphore des plus habituelles, un symbole familier et par le fait même peu remarqué, jusqu'à une prononciation ou une intonation particulière suffit bien souvent, et met l'imagination en jeu ; mais si on veut y faire attention, chaque fois qu'on sent l'émotion caractéristique que nous appelons *poétique*, on pourra observer, chez le poète comme chez le lecteur, ce passage du sentiment à l'image.

cette coexistence de l'une avec l'autre, cette naissance de l'une hors de l'autre.

* * *

On peut se demander à présent, d'où provient le plaisir ressenti à l'expression d'une chose par une autre, ou à l'éveil d'un tonus émotif par l'image concomitante.

C'est là le fond de la question, au point de vue esthétique.

Sans vouloir rejeter d'autres causes ou d'autres facteurs à cette valeur esthétique, nous croyons pouvoir en trouver les deux sources psychologiques principales dans ces deux faits :

1° La tendance à l'*objectivité* qui est le propre de nos facultés représentatives.

2° La jouissance que nous éprouvons à l'activité consciente et facile de nos facultés en général, de l'imagination en particulier.

En lisant, il y a quelques années, un ouvrage de M. O. Merten, professeur à l'Université de Liége [1]), je fus frappé par cet argument que l'auteur invoque pour justifier la connaissance purement négative, qu'il proclame être la seule philosophie légitime.

Pour être à même de juger de l'objectivité de nos connaissances, nous devrions pouvoir, d'après M. Merten, sortir en quelque sorte de nous-mêmes et nous mettre à la place des objets de nos connaissances ; c'est ce que l'auteur appelle à un certain endroit : « porter le flambeau de la *conscience* dans tous les mystères de la vie ». Evidemment, cette exigence est irréalisable, et l'auteur a tort de rejeter, à cause de cette impossibilité, des solutions philosophiques imposées par d'autres principes ; mais, il est intéressant de constater que cette impossibilité même est le point de départ de la question critériologique : existe-t-il des réalités en dehors [illegible] N'est-on pas tenté de se dire : « Je ne

[illegible]ael-Charlier, 1896.

saurais pas douter de mon existence, car j'en suis immédiatement conscient, mais d'où provient que je ne doute pas non plus, spontanément, de l'existence de tel objet extérieur, de cet arbre, par exemple? Je ne puis, en effet, entrer en contact conscient avec lui, *je ne puis me mettre à sa place* ». Et si l'on y regarde bien, les formes diverses du subjectivisme, à l'égard de la réalité extérieure, proviennent toutes de là.

On en peut conclure, en ce qui nous occupe, que notre esprit tend à cette « objectivation »; que d'une façon ou d'une autre il veut se mettre à la place des objets extérieurs, que par rapport à la connaissance, et à l'unité qu'elle réclame à grands cris pour son repos, c'est une exigence spontanée de notre conscience, de sortir ainsi d'elle-même, pour prendre, à sa façon bien entendu, possession de l'extérieur.

Aussi, il n'y a pas à s'y tromper, c'est en quoi consistent les premières tentatives connues d'explication du monde. L'animisme des Grecs était une extériorisation systématique de nos états d'âme aux êtres de la création existant autour de nous[1]. Si ce n'est pas la conscience individuelle qui s'empare d'un autre être, au moins celui-ci est-il regardé comme existant et connaissable, grâce à une âme et des facultés semblables aux nôtres.

Il ne faut pas autrement juger le panthéisme. Ici aussi, c'est une *conscience*, une *âme* qui vit dans tous les êtres, et y devient connaissable à elle-même.

C'est donc un plaisir de s'extérioriser ainsi par la pensée et l'imagination, car la satisfaction d'un besoin est un plaisir. Il y a une jouissance à mettre nos sentiments et nos impressions dans les êtres qui nous environnent. Et voilà le plaisir de l'émotion poétique. Le soleil, dans notre premier exemple, n'était pas *petit*, mais je transporte cette qualité en lui, parce que je me l'imagine, comme si je me

1) On peut lire un excellent exposé de l'*animisme* primitif grec dans: **Seeck**, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. II. Berlin, Siemenroth et **Troschel**, 1901.

sentais moi-même en ce moment, nouveau, jeune, petit. Un paysage n'est ni triste, ni gai, c'est moi qui le suis, mais certaines qualités du paysage éveillent en moi la tristesse ou la gaîté, ce qui me fait attribuer ces états d'âme au paysage même, comme une communication directe de lui à moi. La tonalité spéciale de mon être reçoit ainsi corps et réalité extérieure, et, allant plus loin encore, je crée en moi le paysage répondant le mieux possible à la sensation ressentie, je le projette sur la toile ou dans une pièce de vers, pour en fixer à jamais l'empreinte extérieure et objective :

O Boomen, die uw vonnis wacht in Bamisbonte kleederdracht om dood en in den ban gedaan, geheel den winter bloot te staan ;	O arbres, qui attendez votre sentence en multicolores vêtements d'octobre, pour vous trouver là, morts et bannis, dépouillés pour l'hiver entier !
Hoe prachtig, overprachtig al uw menigverwig loofgetal, dat, stervende, en in 't zonnevier veel schoonder is als levend schier ! . . . . gelijk aan 't Bamisblad, vergunt, o Heere, uw' dienaar, dat de laatste dag mijns levens mij de beste en U de schoonste zij !	Comme elle est splendide infiniment, toute la gamme polychrome de vos feuillages, qui, mourante, et aux feux du soleil parait bien plus belle qu'elle ne l'était, vivante ! . . . . comme à la feuille d'octobre accordez, Seigneur, à votre serviteur, que le dernier jour de sa vie me soit le meilleur, et pour vous, le plus beau !

Morituri (G. Gezelle).

Ainsi, c'est un état d'âme personnel, ressenti à la vue des arbres à leur déclin, qui provoque cette personnification si vive des arbres eux-mêmes : Vous *attendez* votre sentence, ô arbres vêtus des riches couleurs d'octobre, pour vous trouver là *morts et bannis, dépouillés* pour tout un hiver!

Le poète a évidemment admiré d'abord les beautés des feuillages multicolores que présente l'automne.

Impression dégagée : Avant de perdre leur feuillage, les arbres sont dans leur plus grande splendeur.

Sentiment personnel : Puissé-je, au moment de mourir, être plus beau aux yeux de Dieu !

Extérior[illegible] [illegible] Les arbres sont comme moi, ***atten***[illegible] Ils sont présentés comme a[illegible]

Il en est toujours ainsi. Prenez les objets les moins poétiques en eux-mêmes, l'extériorisation d'un état d'âme en eux et par eux les fait servir de sujet aux plus belles productions de la poésie. Tout le monde connaît la charmante idylle de J. H. Voss : *Der Siebzigste Gebürtstag*. Elle consiste tout entière dans la description vive des préparatifs d'une fête domestique : étalage des plus beaux services à café, torréfaction du café, précautions pour ne pas éveiller par ces mouvements, le héros de la fête qui dort dans son fauteuil. Quoi de moins poétique que ces détails, considérés à part ? Et cependant la pièce dégage la plus suave poésie, car elle objective et concrétise de charmante façon cet exquis sentiment de bonheur domestique, de bien-être familial, si cher à chacun de nous.

* * *

Toute faculté, sensible ou intellectuelle, prend plaisir à son activité facile. Il y a une esthétique élémentaire des impressions sensibles. L'œil se plaît à telle couleur, à tel degré de lumière, parce que, dans ces conditions, il voit clair, avec le moins de fatigue, parce que nous nous sentons voir aisément. Les conditions d'unité, de certitude, de compréhension parfaite et logiquement claire font que l'activité intellectuelle constitue un plaisir. La volonté se délecte dans la poursuite du bien, quand, parvenue à se mettre au-dessus des obstacles, elle opère avec énergie, sûre d'elle-même et se sentant avancer vers le but proposé.

L'imagination est dans le même cas. Se construire, dans des conditions favorables, une image, un ensemble d'images, un tableau entier, reflétant ce que nous portons en nous, c'est là une jouissance à un double titre. Non seulement l'accord de l'image avec notre état d'âme, non seulement l'expression fidèle de celui-ci par celle-là nous fait plaisir, mais le travail lui-même, l'activité elle-même délecte. Se sentir en train de produire, ποιεῖν, voilà le plaisir de la Ποίησις.

Et voilà pourquoi toute expression poétique est *belle*. Elle est en effet le fruit d'une unification, d'une ordonnance facile entre l'objet et nous.

Là est le secret du grand poète, de celui qui sait puissamment éveiller dans les autres l'*émotion*, le *mouvement* poétique. Quand il a lui-même senti profondément, il sait le charme de cette construction lente, petit à petit, toujours plus claire et plus radieuse, des images qui expriment sa pensée, son sentiment. Il connaît le plaisir sans pareil, de goûter, de déguster à petites doses, longtemps, sans l'épuiser, cette activité unique. Si donc il veut communiquer à d'autres cette jouissance, il faut que, dans leur être, il éveille non seulement l'image ou les images, mais le travail qui construit, le ποιεῖν lui-même des tableaux qu'il veut leur montrer, et auxquels chaque lecteur apportera ses propres matériaux de construction.

Le grand poète est celui qui sait se taire juste à temps. Il devine d'instinct, mais infailliblement ce qui, dans chaque cas, est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative. A celle-ci, la parole de l'artiste prête un fil conducteur, elle lui indique la direction suivant laquelle elle doit agir, avec, par ci par là, quelques points de repère. Dès lors, l'imagination va *où* le poète veut qu'elle aille, même *par où* il la veut, mais à sa façon. Elle conserve une certaine liberté, nécessaire à son activité consciente d'elle-même. Elle n'est pas encaissée entre des digues de pierre, mais elle coule dans son lit naturel de gazon et de sable; quoique nullement sans loi, elle y est libre de jouer avec ce qu'elle rencontre sur sa rive, les fleurs et les brins d'herbe et les rayons de soleil; chacun utilisera, à mesure qu'ils lui viennent, tous les éléments qui pourront lui être utiles pour composer son image à lui, personnellement. Ces éléments lui viendront de la mémoire de sa vie précédente, de ses réminiscences intellectuelles puisées dans l'histoire, la science, l'expérience. En un mot, le lecteur, dans ces conditions, crée lui-

Là se trouve le fondement réel de ce précepte de Boileau :

Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire.

Car, en décrivant tout, en interprétant tout lui-même, le poète ne laisse plus rien à l'initiative du lecteur.

Je m'explique maintenant le charme infini que j'éprouve à la lecture de cette pièce de G. Gezelle :

O wilde en onvervalschte pracht der blommen, langs den watergracht!	O beauté sauvage et sans mensonge des fleurs, le long du fossé rempli d'eau!
Hoe geren zie 'k u, aangedaan zoo 't God geliefde, in 't water staan!	Que j'aime à vous voir, vêtues [l'eau ! comme il plaisait à Dieu, croissantes dans
Hoe stille is 't! 't En verwaait med al geen bladje, dat ons storen zal ;	Quel silence! Il ne remue en tout [distraire pas la moindre feuille, qui puisse nous
geen rimpelken in 't lief gelaat des waters, dat vol blommen staat;	Pas la moindre ride dans la face aimable de l'eau, couverte de fleurs ;
geen wind, geen woord: rondom ge- [spreid al schaduwe, al stilzwijgendheid!	Pas de vent, aucun mot: partout répandue l'ombre, partout le silence :
Dan, diepe, diepe in 't water, blauwt half groen geblest, de hemelvaut :	Puis, au fond, tout au fond, bleuit tachée à moitié de vert, la voûte du ciel ;
en, priemend hier en daar vergaat een langgesponnen zonnedraad.	et, dardant çà et là, se déplace un fil de soleil, très fin, très long.
. . . .	. . . .

Je sais bien ce que veut me peindre le poète : le calme profond régnant près de l'eau, sous bois, au milieu des fleurs, loin de tout bruit ; mais en lisant ces vers, je vois devant moi bien plus que les mots n'expriment ; je me rappelle de ces moments où moi-même, me reposant près de la fraicheur de l'eau, je ressentais ce calme profond. Je me replace dans *tel milieu bien connu* où j'ai goûté cette jouissance ; et le tableau final que je *me* présente est certainement bien différent de celui qui a inspiré Gezelle; mais en me le retraçant devant les yeux de l'imagination, j'ai, tout en répondant aux vues du poète, opéré une création personnelle, profondément agréable en elle-même.

Le poète qui mérite ce nom, transforme donc ses lecteurs en poètes. Il ne faut d'ailleurs pas s'effaroucher devant la conséquence de cette loi ; celui qui lit la poésie doit être

poète lui-même. Il en est bien ainsi. Tous ceux qui goûtent la même lecture se l'assimilent en proportion de leur capacité poétique. Il faut de l'ouïe et de l'éducation pour entendre une œuvre compliquée de musique ; il faut du goût et quelque habitude pour apprécier un tableau ; mais lorsque l'œuvre musicale ou la peinture sont vraiment belles, tout homme non dépravé de goût saura y trouver quelque jouissance ; davantage, s'il est plus éduqué ; de plus en plus, à mesure qu'il se rapproche de l'état d'âme du musicien, du peintre, du poète lui-même. Le meilleur lecteur d'une poésie, c'est celui qui l'a faite, car il sait le mieux ce qu'il veut, et il sait se remettre le plus parfaitement dans l'activité imaginative qui a engendré son œuvre.

* * *

Il y a cependant au plaisir de la poésie un fondement plus profond encore. Ces états psychologiques, sentiments, émotions, activité imaginative devenant une jouissance, ont leur raison dans la nature même de celui qui les éprouve et les excite en lui. Il faut aux images que l'homme forme une base commune avec lui-même.

Ce fondement, c'est la complexité de la nature humaine.

L'homme est un être matériel. Les sensations de la résistance, de la dureté, de l'étendue dans l'espace lui viennent de cet état d'élémentaire existence ; pour exprimer ces sensations il trouvera des images dans ceux des êtres environnants qui lui représentent les qualités de résistance, de dureté, d'étendue et de grandeur de la façon la plus caractéristique. Le roc, la pierre, le diamant, la mer immense, les montagnes énormes, l'arbre séculaire au tronc puissant et aux branches noueuses et vigoureuses, voilà quelques images bien exploitées, et trouvant encore toujours des applications heureuses dans la poésie.

L'homme vit. Cette vie, circulant dans ses veines, lui imposant ses besoins comme elle lui procure ses plaisirs,

crée en lui des sentiments, des émotions spéciales ; s'il les exprime,il n'est que naturel qu'il sente le lien qui l'unit aux autres êtres vivants de l'univers. La végétation pleine de sève, les fleurs qui s'épanouissent dans la splendeur de leur croissance, les arbres verdoyants, respirant la vie par des milliers de feuilles en contact avec l'air; mille autres objets de la nature sont là, tantôt pour éveiller dans l'homme la conscience de son être vivant, tantôt pour lui en rendre l'expression imagée facile et délectable.

L'homme est un être sensible. Ses yeux et ses oreilles, tous ses sens sont larges ouverts aux impressions de l'extérieur. Ses sens internes coordonnent et unissent en représentations plus compliquées les résultats de ces sensations spéciales. Nouvelle source de tonalités émotionnelles. La connaissance et le mouvement : va-et-vient de l'extérieur à nous et de nous à l'extérieur. Le monde animal est là qui en procure mille images énergiques et nettes. Depuis le bond vigoureux du lion et du tigre jusqu'au mouvement gracieux de la libellule et du papillon ; depuis les emportements passionnés de la lutte des aigles jusqu'aux allures rusées et fines du renard, le règne animal présente le tableau fidèle du cœur et du corps humains; de ses mouvements physiques comme de ses passions morales.

La fable et l'épopée animale, les paraboles et les allégories sont les preuves les plus évidentes de la popularité et de l'universalité acquises aux images de cette origine.

Et si l'homme est capable de voir toutes ces attaches avec l'univers, d'en avoir conscience et de les exploiter à son profit, c'est qu'il domine tous les ordres par son intelligence capable de réflexion et de reproduction infiniment variée. Lui-même, tout entier, est le maître de l'univers, mais en lui-même, son intelligence domine tous les degrés d'existence et de vie qu'il réunit en lui. Grâce à elle, non seulement il est le centre vers lequel tout converge, mais encore il le sait, et il peut manier tous les fils du jeu de l'univers réunis en sa main.

En résumé : tous les êtres, représentant un côté de l'être multiple qu'est l'homme, celui-ci se retrouve lui-même dans ce qui existe et vit autour de lui. Dès lors, rien d'étonnant qu'il les emploie pour s'exprimer lui-même, ou qu'il se mette lui-même en eux par la pensée et l'imagination. Les ressorts de l'émotion poétique trouvent là leurs points d'attache et leurs appuis, sans lesquels ils ne seraient pas comprimés et ne pourraient se détendre.

*
*   *

Si l'explication que nous avons tentée est vraie, elle doit trouver son application dans tout ce que, couramment, on appelle du nom de *poésie*.

Mais, à première vue, il semble que cette explication ne se trouve vérifiée que dans la poésie lyrique. N'est-ce pas dans cette poésie seule, en effet, que l'imagination suit le sentiment, ou que le sentiment s'éveille sous l'empire de l'image ? Que faire de l'épopée, de la tragédie ? Leur poésie dérive-t-elle aussi des sources que nous avons indiquées ? Nous le pensons, mais il importe de regarder de plus près ces deux directions spéciales de l'art poétique.

Ni dans l'épopée, ni dans la tragédie, toutes les *beautés* ne sont *poétiques*. Le *beau moral*, venant du spectacle des grandes actions, des nobles caractères, des actes héroïques de vertu, opposés aux vices, joue dans l'une et dans l'autre un très grand rôle. Dans la tragédie surtout, parfois dans l'épopée, il y a des beautés d'*éloquence* qui dominent toutes les autres. La scène du forum, dans « Jules César » de Shakespeare, puise bien là, en grande partie, son puissant effet, et malgré quelques expressions pittoresques ou poétiques, ce n'est pas la poésie qu'on goûte et qu'on admire dans ce magistral passage. Les *sympathies* et
...ales ou autres ; la conduite intéres-

sante et habile du *nœud du récit* ou de l'*intrigue dramatique* sont encore des causes nouvelles de beauté, et elles viennent grossir le faisceau qui finalement forme le sentiment esthétique total se dégageant d'une œuvre.

Qu'est-ce donc qui, dans une épopée ou dans une tragédie, constitue la poésie proprement dite ?

* * *

Les expéditions des peuples éoliens donnent lieu à des traditions historiques, à des légendes populaires. Petit à petit, les faits se mêlent aux mythes religieux, et l'épopée héroïque se forme et se développe.

Mais voici que cette matière inculte tombe aux mains des chantres ioniens, qui la transforment et en détachent plusieurs récits qu'ils développent à part. Homère, ou le poète inconnu que représente son nom, a extrait de cet amas informe de légendes ces deux épopées admirables : l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Au lieu de raconter, dans la première, toute la lutte contre Ilias, c'est la *colère d'Achille*, un épisode embrassant 51 jours, dont il fait son sujet.

Rien que cette élaboration lente, à travers une série de générations successives, constitue une multiple activité imaginative et poétique. Le sentiment de fierté nationale, d'admiration pour les héros populaires a excité les imaginations des premiers narrateurs. Dans ces ballades éoliennes, les héros sont revêtus de toutes les qualités du corps et de l'âme que peuvent s'imaginer les hommes rudes qui en furent les auteurs ; et lorsqu'ils ne trouvent plus dans le monde qui les entoure des points de comparaison et des images répondant à leur naïve admiration, les personnages deviennent semblables aux dieux, absolument surhumains; leurs actions ne sont plus des actes de bravoure, d'héroïsme comme en posent les combattants humains, elles dépassent les forces de notre nature. L'esprit plus cultivé, plus élégant des Ioniens, remanie les primitifs, en adoucit la rudesse et la sauv

tion, mais cette impression de force surhumaine, cette sensation d'héroïsme surnaturel, cette peinture d'hommes et d'actions faite pour les célébrer et les agrandissant pour cela même, constitue encore la source la plus évidente de l'émotion poétique dans l'*Iliade*.

Evidemment, il ne s'agit que du poétique proprement épique, car là comme dans toute œuvre du même genre, beaucoup de passages pris à part sont des poésies absolument semblables, dans leur origine, à celles que nous avons considérées d'abord.

Des traits de cet épique sont partout dans l'*Iliade*. Les épithètes admiratives, les descriptions grandioses des héros, les récits enthousiastes de leurs luttes contre les dieux et les hommes, et, se tressant de toutes parts entre leurs actions, l'intervention constante du monde supérieur, sont autant de preuves que c'est bien fondamentalement au même procédé d'imagination excitée par le sentiment que nous devons cette œuvre merveilleuse. Citer est ici impossible, car *une* citation ne prouve rien, et il faudrait remplir des pages pour venir à bout des faits.

C'est à des sentiments analogues, quoique nuancés autrement par la nationalité et l'époque, que les « Nibelungen » et la « Chanson de Roland » doivent leur origine. Le culte admiratif du peuple a créé les types imagés de Siegfried, de Brunhilde, de Krimhilde dans l'épopée germanique ; ceux de Roland et de Charlemagne dans la « geste » française :

En vérité, je suis tout émerveillé
A la vue de Charlemagne, qui est si vieux et si chenu.
Il a bien, je crois, deux cents ans et plus ;
Il a peiné son corps par tant de royaumes,
Il a reçu tant de coups de lance et d'épieu,
Il a réduit à mendier tant de rois puissants.
Quand donc sera-t-il las de guerroyer ainsi ?...

Lorsque, dans l'imagination du lecteur, ces grandes figures, ces actions d'éclat se sont lentement reconstruites, souffle héroïque a passé sur son âme, l'émotion de l'épopée 'st emparée de lui.

Et de même dans l'épopée mystique du Dante, la profonde impression de ces resplendissantes images puisées aux plus hautes contemplations aboutirait, après pleine compréhension de l'œuvre, au grand sentiment religieux qui l'inspira.

Il est dès maintenant facile de voir que la poésie qui caractérise la tragédie, aura la même origine. L'expression extérieure seule diffère. Plus que tout autre genre, le jeu dramatique exprime des mouvements de volonté, des émotions passionnelles, des états d'âme. La création idéale, enrichie et renforcée de données imaginatives, des personnages et des intrigues dramatiques, voilà le rôle spécial du poète, dans cette partie de l'art. Encore une fois, la poésie du jeu tragique ne diffère pas, au fond, de celle de l'expression lyrique ou épique. Ici encore, d'ailleurs, bien des émotions de poésie ne viennent pas de la spécialité du genre, mais appartiennent à toute composition.

* * *

Notre monde actuel, épris de plaisirs faciles et trop souvent grossiers, semble mépriser la poésie, ou en abuse dans le raffinement maladif de l'oisiveté blasée. Ni l'une ni l'autre de ces dispositions ne sont saines et bonnes, ni l'une ni l'autre ne pourront tenir.

La poésie est fondée sur des bases profondément humaines, elle répond à des exigences inéluctables de notre âme. D'ailleurs, elle entre pour une grande part dans les meilleurs et les plus nobles sentiments de notre cœur, quelque réels qu'ils soient, même sans elle. L'amour de la patrie, de la famille, de Dieu même, a besoin de la poésie vraie pour pousser en nous des racines bien profondes et faire corps avec notre individualité. C'est en méprisant la poésie que les sceptiques du jour méprisent aussi les grandes idées, motrices des actions méritoires et bienfaisantes pour tous les hommes.

D'autre part, la poésie ne peut pas dégénérer en rêve perpétuel, qui fait oublier la réalité et rend ainsi l'homme incapable de lutter énergiquement dans le combat pour la vie présente et pour l'avenir. Si en elle-même sa jouissance est désintéressée et sans autre but que la bonne et stimulante émotion qu'elle procure, elle n'est pas de nature à remplir une vie. Comme tout plaisir, la poésie est une chose qui pour se soutenir, doit être recherchée et éprouvée avec mesure, sous peine de devenir une douleur et une irritation. Celui-là est heureux de porter en lui la poésie, qui sait la laisser reposer au fond de son être, et qui, n'oubliant pas la loi du devoir et de la peine, sait en surélever le sentiment et la conscience par les joies fines et fortes de l'activité poétique. Pour celui-là, la poésie n'est pas une source de tristesse, mais une continuelle consolation, car elle lui fait constamment entrevoir ce monde idéal auquel, que nous le voulions ou non, nous aspirons tous; bien plus, pour le chrétien, ce monde, poétique dans notre état actuel, que nous ne voyons maintenant que *per speciem et in ænigmate*, doit devenir une réalité pleine et entière dans l'autre vie. Nous allons à la merveilleuse vérité d'une entière satisfaction de nos facultés cognitives et affectives, tout notre être nous y porte; la poésie est là, entre mille choses, pour prouver que nous tendons « plus haut », *Excelsior !* plus haut que le bonheur relatif et instable du bien-être, de la richesse, de la science même, de ce bas-monde :

In happy homes he saw the light
Of household fires gleam warm and bright;
Above, the spectral glaciers shone
And from his lips escaped a groan,
Excelsior !
(Longfellow).

Ce cri doit être le nôtre, et c'est la bonne, la vraie poésie qui l'inspire.

AL. WALGRAVE.

XII.

LA LOGIQUE ALGORITHMIQUE.

« La science du raisonnement à l'aide de symboles algébriques. » Telle est, dans son acception la plus large, la définition de la logique algorithmique. Ainsi comprise, elle embrasse à la fois toutes les branches de la mathématique. Dans son sens plus restreint et ordinaire, la logique algorithmique désigne l'application particulière de cette science à la logique.

Dès qu'une science particulière arrive à un certain point de développement et de perfection, elle tend à se créer une langue spéciale. Les mots du langage ordinaire, symboles conventionnels souvent arbitraires et en tout cas ne dépassant jamais le résultat de l'expérience vulgaire, n'ont pas une signification assez fixe ni assez rigoureuse : de plus, le manque de concision des expressions mène la pensée dans un dédale presque inextricable, dès qu'il s'agit de déductions plus ou moins compliquées.

Rigueur et concision, ces deux mobiles ont ainsi poussé à la création du langage symbolique de la chimie et des mathématiques : l'expérience a montré quel précieux instrument de progrès ces deux sciences y ont trouvé. Ne serait-il pas possible de généraliser cette méthode, de représenter toutes nos idées par un système de symboles appropriés qui permettrait, par la seule considération des termes et des opérations à effectuer, d'arriver à des résultats nouveaux ? Leibniz déjà caressait cette [illegible] il proposait aux penseurs de cataloguer tous n[illegible] simples, et d'exprimer chacun d'eux par ur[illegible]

la combinaison de ces symboles simples représenterait aisément toutes nos idées complexes. On aurait ainsi une langue universelle, écrite, mais non parlée, comprise par tout le monde et remarquable de clarté et de concision. Si on parvenait après cela à y adapter une bonne méthode de calcul logique, on arriverait infailliblement et sans peine à des résultats tout nouveaux dans le règne des idées. Ce que Leibniz voulait, c'était en d'autres mots une espèce d'Esperanto philosophique et une algèbre logique.

La création d'une langue symbolique universelle semble une pure utopie : aussi les quelques auteurs qui se sont attelés à cette besogne, aride s'il en fût, ont-ils trouvé peu d'écho dans le monde scientifique. L'idée d'une logique algorithmique au contraire a fait son chemin. George Boole lui ouvrit la voie [1] : Jevons, Grassman, Peirce développèrent successivement le nouvel édifice; enfin Ernst Schröder y mit le couronnement par son ouvrage, capital dans la matière, *Vorlesungen über die Algebra der Logik* [2]).

Nous nous proposons dans cette étude de donner un aperçu méthodique de ce nouveau champ du domaine scientifique [3]).

Nous adressant avant tout à des philosophes, nous laisserons de côté les considérations mathématiques qui ne seraient pas absolument requises et nous simplifierons autant que possible les notions indispensables.

La logique étudie le raisonnement ; mais comme tout raisonnement se compose de jugements, et en dernière analyse de concepts, il sera traité successivement du concept, du jugement et du raisonnement algorithmiques.

1) *An Investigation of the laws of thought on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities.* London, 1854.

2) Trois volumes parus à Leipzig de 1890 à 1895.

3) A ceux qui désireraient des notions plus détaillées, nous pouvons recommander petit volume du R. P. Hontheim, S. J., *Der logische Algorithmus in seiner Anwendung und in seiner Philosophischen Bedeutung* [illegible] Felix L. Dames, 1895) qui nous a facilité la tâche.

I.

LE CONCEPT ALGORITHMIQUE.

De même qu'en algèbre les lettres de l'alphabet désignent des quantités quelconques, de même en logique algorithmique ces mêmes lettres représentent indistinctement tous les concepts. Elles les représentent quant à leur compréhension et quant à leur extension.

Ainsi, représentons par a le concept *homme* : a désignera tout le contenu de l'idée homme, et en même temps tous les sujets auxquels s'applique cette idée, tous les êtres compris dans la classe *homme*. Mais comme nous avons ordinairement une idée plus nette de l'extension des concepts que de leur compréhension, c'est le plus souvent sous le rapport de l'extension que nous considérerons et interpréterons le plus facilement les différents symboles. Ainsi les symboles a, b, c, désigneront avant tout les êtres de la classe a, b, c, etc.

Au moyen de concepts donnés nous pouvons combiner de nouveaux concepts plus complexes, et cela par trois procédés : par *sommation*, par *détermination*, et par *négation*.

Sommation. — En combinant deux ou plusieurs concepts uniquement au point de vue de leur extension, on forme un nouveau concept qui comprend en un seul tout l'extension des premiers.

Soit a phanérogame, b cryptogame. En combinant l'extension de ces deux concepts, nous aurons le nouveau concept *plante* dont l'extension s'étendra au règne végétal tout entier. Cette combinaison est évidemment analogue à l'addition algébrique : c'est pourquoi on lui donne le même symbole : $a + b$ qui s'interprète : tout ce qui est ou bien a ou bien b.

$a + b$ comprendra donc tous les êtres a plus tous les êtres b.

La compréhension de ce nouveau concept est par le fait même réduite : elle ne comprend plus que les notes communes à *a* et à *b*.

Détermination. — A l'inverse de ce qui précède, nous pouvons aussi combiner deux ou plusieurs concepts sous le rapport de leur compréhension, de façon à obtenir un nouveau concept plus riche en notes, plus déterminé, possédant à la fois toutes les notes constituant les premiers.

Soit *a* vertébré, *b* vivipare, *c* à sang chaud. En combinant la compréhension de ces concepts, nous aurons l'idée de *mammifère*, comprenant en même temps l'idée de vertébré, de vivipare et d'animal à sang chaud. Inutile de faire remarquer que la détermination, en augmentant la compréhension du concept, limite son extension : le concept mammifère ne comprend plus tous les animaux à sang chaud ni tous les vertébrés, mais seulement les animaux qui sont tout à la fois à sang chaud, vivipares et vertébrés. Cette combinaison est représentée par le symbole de la multiplication algébrique : $a.b.c$ ou simplement abc et s'interprète : tout ce qui est à la fois a, b et c.

L'analogie est moins frappante que pour l'addition et la sommation ; cependant elle existe en ce sens que la détermination jouit de la propriété distributive qui est essentielle à la multiplication algébrique : nous en parlerons plus loin. Cette notation se justifie d'ailleurs amplement par le calcul des probabilités. Soit α la probabilité des objets a et β celle des objets b ; la probabilité des objets à la fois a et b sera $\alpha\beta$.

Cependant les deux opérations algorithmique et algébrique sont loin d'être identiques : ainsi la détermination algorithmique n'est jamais une sommation abrégée.

En algèbre $ab = a + a + a + a \ldots b$ fois.

En algorithmie $a + a + a + \ldots$ n'est jamais ba, parce qu'en ajoutant l'extension d'un concept à lui-même, on n'y ajoute rien, cette extension restant toujours la même.

toujours égal à a. De même le produit

d'un concept par lui-même, n'ajoute aucune nouvelle note à sa compréhension et $a \times a \times a \ldots = a$.

Négation. — Un concept a étant donné, nous avons par le fait même l'idée de sa négation, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas a. Ce nouveau concept se symbolise par la même lettre surmontée du signe —, $\bar{a}$. Ce symbole $\bar{a}$ n'est cependant pas assimilable à une quantité négative : il possède en effet une extension positive beaucoup plus étendue même que le symbole positif correspondant ; il représente la totalité des êtres moins ceux qui sont a.

Par définition on pose :

$$a + \bar{a} = 1, \quad a.\bar{a} = 0,$$

le symbole 1 désignant la totalité des êtres, le τὸ *esse*, et 0 désignant le néant, le *non-esse* provenant d'une contradiction dans les termes.

On pose de même :

$$a + 0 = a \;;\; a + 1 = 1 \;;\; a.0 = 0 \;;\; a.1 = a.$$

Toutes ces définitions se justifient d'elles-mêmes.

Le symbole négatif permet de supprimer en logique algorithmique la soustraction et la division, en leur substituant respectivement la multiplication et l'addition par le concept négatif correspondant.

Remarquons tout d'abord que le concept négatif lui-même peut s'interpréter comme étant le résultat d'une soustraction ou d'une division. En effet, puisque $a + \bar{a} = 1$, il s'ensuit que $\bar{a} = 1 - a$, et puisque $a.\bar{a} = 0$, $\bar{a} = \frac{0}{a}$. Cela étant, soustraire a de b n'est autre chose que supprimer de la classe b tous les individus qui sont a.

Cette opération n'est possible que pour autant que la classe b se compose de deux catégories d'êtres : la premièr comprenant les individus qui sont à la fois a et b, c s'exprime par ab, la seconde comprenant les indi

sont b mais non a, ce qui s'exprime par $b\bar{a}$, c'est-à-dire que $b = ab + b\bar{a}$. Pour soustraire a nous devons supprimer la catégorie ab ; il reste évidemment $b\bar{a}$. Soustraire a de b revient donc à multiplier b par $\bar{a}$.

Soit, par exemple, a mammifère, b vertébré ; par soustraction nous aurons $b\bar{a}$, c'est-à-dire animal vertébré non mammifère : oiseaux, reptiles, poissons etc.

D'une façon analogue, diviser b par a c'est supprimer dans le concept b toutes les notes qu'il a de commun avec a et augmenter ainsi la compréhension de ce concept jusqu'à y faire entrer tout ce qui n'est pas a, de manière que le résultat soit $b + \bar{a}$. Cette opération n'a aucune application pratique.

Il n'existe donc en logique algorithmique que deux opérations fondamentales : l'addition et la multiplication (sommation et détermination).

Ces deux opérations, comme celles qui leur correspondent en algèbre, jouissent de la propriété *commutative*, c'est-à-dire que dans une somme ou dans un produit on peut à volonté intervertir l'ordre des facteurs ; ainsi :

$$a + b + c \ldots = a + c + b \ldots = b + c + a \ldots \text{ etc.}$$

$$abcd = badc = dbac \text{ etc.}$$

Mais, alors qu'en algèbre la multiplication seule est *distributive*, ici les deux opérations le sont. Le produit de deux facteurs composés est donc égal à la somme des produits partiels des termes simples.

Exemples : $a\,(b + c) = ab + ac$

$$(a + b)\,(c + d) = ac + ad + bc + bd.$$

... identiquement une multiplication algébrique.

...cret montrera mieux qu'une démonstra-

...de cette opération :

J'ai besoin d'un fil ; mais je veux que ce fil soit de laine ou de coton, qu'il soit rouge ou bleu.

Soit a laine, b coton, c rouge, d bleu. Le fil que je demande sera :

$$(a + b)(c + d) = ac + ad + bc + bd,$$

c'est-à-dire que ce sera un fil de laine rouge ac, ou un fil de laine bleue ad, ou un fil de coton rouge bc, ou enfin un fil de coton bleu bd. Il n'y a pas d'autre alternative.

D'autre part, la somme de deux produits est égale au produit des sommes partielles des facteurs simples :

$$a + cd = (a + c)(a + d) ;$$
$$ab + cd = (a + c)(a + d)(b + c)(b + d). \quad (^1)$$

Quelque étrange que ce résultat puisse paraître, il est exact et résulte des définitions posées plus haut :

$$a + a = a ; \quad a.a = a ; \quad a.1 = a ; \quad a + 1 = 1.$$

En effet, en effectuant les multiplications indiquées au second membre de l'égalité (¹) et en tenant compte de ce que $a \times a = a$, on obtient :

$$ab + abd + abc + bcd + abc + abcd + abc + bcd +$$
$$abd + abd + abcd + bcd + acd + acd + acd + cd. \quad (^2)$$

Puisque $a + a = a$, les termes identiques font double emploi et nous pouvons les supprimer pour n'en garder qu'un seul de chaque sorte : le polynôme (²) devient alors :

$$ab + abd + abc + bcd + abcd + acd + cd. \quad (^3)$$

Enfin, puisque $a.1 = a$ et $a + 1 = 1$, il s'ensuit que $a + ab = a$; en effet :

$$a + ab = a.1 + ab = a(1 + b) = a.1 = a.$$

D'ailleurs, il saute aux yeux que l'extension de a comprend celle de ab comme partie, et par suite qu'on n'ajoute rien à a en voulant y ajouter ab.

D'une façon générale, on peut donc dans un polynôme supprimer tous les termes qui sont multiples d'autres termes. Dans notre polynôme (3) on voit que tous les termes intermédiaires sont multiples d'un des deux extrêmes ab ou cd : nous les supprimerons donc pour garder seulement $ab + cd$. Cela prouve la légitimité de notre addition distributive : un exemple la fera mieux ressortir.

Ayant soif, je désire un verre de vin rouge ou de bière blonde. Soit a vin, b rouge, c bière, d blond.

$$ab + cd \qquad (a + c)\,(a + d)\,(b + c)\,(b + d).$$

La boisson choisie sera dans tous les cas vin ou bière $a + c$, vin ou blonde $a + d$, rouge ou bière $b + c$, rouge ou blonde $b + d$.

Remarquons en passant la symétrie parfaite des deux opérations :

$$ab + cd = (a + c)\,(a + d)\,(b + c)\,(b + d)$$
$$(a + b)\,(c + d) \qquad ac + ad + bc + bd$$

Il suit de là que l'égalité entre les deux membres d'une équation n'est pas troublée en changeant toutes les additions en multiplications et réciproquement.

Grâce aux deux propriétés commutative et distributive, nous sommes en mesure d'additionner et de multiplier tous les concepts quelque compliqués qu'ils soient. Reste pour être complet, à indiquer la manière de nier une somme, un produit et un terme négatif.

***La négation** d'une somme est égale au produit de la néga-*
***termes** :* $\qquad \bar{a} + \bar{e} = \bar{a}\,\bar{e}.$

$$; \quad \bar{a}.a = 0.$$

La négation d'une expression a est donc en général une expression x telle qu'elle satisfasse aux deux équations $x + a = 1$, $x.a = 0$. Nous cherchons la négation de $a + e$, elle devra dans ce cas satisfaire à $x + a + e = 1$ (¹), $x(a + e) = 0$ (²).

Or l'expression $\overline{ae}$ satisfait aux conditions (¹) et (²).

En effet :

$$1^\circ\ \bar{a}\,\bar{e} + a + e = \bar{a}\,\bar{e} + a + e.1 = \bar{a}\,\bar{e} + a + e\,(a + \bar{a}) =$$
$$\overline{ae} + a + ea + e\bar{a} = a + ea + \bar{a}\,(e + \bar{e}) =$$
$$a + ea + \bar{a}.1 = a + \bar{a} + ea = 1 + ea = 1\ (^1)$$

$$2^\circ\ \bar{a}\,\bar{e}\,(a + e) = a\,\bar{a}\,\bar{e} + e\,\bar{e}\,\bar{a} = a.0 + e.0 = 0.$$

La négation d'un produit est égale à la somme des négations des facteurs : $\overline{ae} = \bar{a} + \bar{e}$.

Les équations que notre négation doit expliquer sont, dans ce cas, $x + ae = 1$ et $xae = 0$.

Or :

$$1^\circ\ \bar{a} + \bar{e} + ae = ae + \bar{a} + \bar{e}\,(a + \bar{a}) =$$
$$ae + \bar{a} + a\bar{e} + \bar{a}\,\bar{e} =$$
$$a\,(e + \bar{e}) + \bar{a} + \bar{a}\,\bar{e} = a.1 + \bar{a} + \bar{a}\,\bar{e} = 1 + \bar{a}\,\bar{e} = 1.$$

$$2^\circ\ (\bar{a} + \bar{e})\,ae = \bar{a}ae + a\bar{e}e = 0.e + a.0 = 0.$$

Ce qu'il fallait démontrer.

La négation d'un terme négatif, c'est le terme positif correspondant $\bar{\bar{a}} = a$. En effet, a seul peut satisfaire aux conditions $x + \bar{a} = 1$ et $x\bar{a} = 0$.

II.

LE JUGEMENT EN ALGORITHMIE.

Les jugements, ou plutôt les propositions qui les énor se traduisent en algorithmie par des équations.

Mise en équation. — Soit a homme, b animal, c raisonnable ; la proposition « l'homme est un animal raisonnable » se traduira en langage algorithmique : $a = bc$.

Il importe de remarquer que le signe = n'est pas simplement la traduction de la copule *est* : il implique essentiellement l'identité absolue des concepts qu'il unit et par suite leur réciprocité. Comme tel, il est bien employé dans l'exemple cité ; car si tout homme est un animal raisonnable, il est non moins vrai que tout animal raisonnable est homme. Mais dans la plupart des propositions même universelles, le prédicat possède une extension plus considérable que le sujet, et dès lors on ne peut correctement unir ces deux termes par le signe de l'égalité.

Ainsi la proposition « l'homme est un être raisonnable » ne peut aucunement se traduire par $a = c$, l'identité des deux concepts n'étant que partielle. Les auteurs ont proposé plusieurs notations diverses pour exprimer cette identité partielle ; le procédé le plus simple nous semble celui-ci : $a = ac$; cette formule indique que la note c est comprise dans le concept a, puisque a ne change pas de valeur lorsqu'on le détermine par c ; elle s'interprète donc : tout homme est en même temps homme et raisonnable, ou simplement : l'homme est un être raisonnable.

Les propositions particulières peuvent se traduire par une inégalité ; ainsi $sp > 0$ signifie : quelques s sont p (littéralement : les êtres à la fois s et p ne sont pas nuls). L'emploi de ces propositions étant fort restreint en logique, on nous permettra de les passer sous silence.

Réduction à zéro. — Pour pouvoir comparer entre elles toute espèce d'équations, nous allons les couler dans un moule uniforme : il s'agit de les ramener toutes à une égalité de la forme $a + b + c \ldots = 0$.

Et voici comment.

Tout d'abord une équation de la forme $a = ab$ est équivalente à cette autre : $a\bar{b} = 0$.

En effet, si $a = ab$, il s'ensuit que

$$a\bar{b} = ab.\bar{b} = a\,(b\bar{b}) = a.0 = 0.$$

Il est évident d'ailleurs que si tout a est b, un être a qui ne soit pas b est impossible.

Cela étant, une équation quelconque $s = p$ est équivalente à deux autres réunies : $s = sp$ et $p = ps$; car si s est identique à p, tous les s sont p et réciproquement tous les p sont s.

Or nos deux équations partielles sont toutes deux de la forme $a = ab$: d'après ce qui précède, elles sont donc respectivement équivalentes à $s\bar{p} = 0$ et $p\bar{s} = 0$. *Toute équation* $s = p$ *sera donc équivalente* à deux équations partielles $s\bar{p} = 0$ et $p\bar{s} = 0$, ou, en les réunissant, *à la seule équation* $s\bar{p} + p\bar{s} = 0$.

Cette formule générale permet de réduire à zéro une équation quelconque ; nous n'en voulons donner qu'un exemple.

Soit l'équation $a + i = au + ei$ à mettre sous la forme d'une égalité à zéro.

Dans ce cas particulier, notre s c'est $a + i$, notre p c'est $au + ei$.

Donc $s\bar{p} + p\bar{s} = 0$ devient :

$$(a + i)\,(\overline{au + ei}) + (au + ei)\,(\overline{a + i}) = 0.$$

Effectuons les négations d'après les règles données au chapitre I (p. 348). Nous aurons :

$$(a + i)\,(\bar{a}\,\bar{u})\,(\bar{e} + \bar{i}) + (au + ei)\,(\bar{a}\,\bar{i}) = 0$$

$$\text{ou : }(a + i)\,(\bar{a}\,\bar{e} + \bar{a}\,\bar{i} + \bar{u}\,\bar{e} + \bar{u}\,i) + \bar{a}au\bar{i} + \bar{a}e\bar{u} = 0$$

ou, en négligeant les termes renfermant une contradiction formelle (c.-à-d. un facteur associé à sa propre négation) :

$$a\,\bar{u}\,\bar{e} + a\,\bar{i}\,\bar{u} + \bar{a}\,\bar{e}\,i + \bar{e}i\bar{u} = 0.$$

Exprimées ainsi par des formules uniformes, toutes les équations deviennent facilement comparables entre elles. Deux équations sont équivalentes et les jugements qu'elles représentent sont identiques, lorsque ces équations conduisent à la même égalité à zéro.

Ainsi les expressions $ae = aei$ et $a = a\,(i + e)$, quoique apparemment disparates, sont équivalentes : toutes deux donnent en effet $ae\bar{i} = 0$.

Ainsi encore deux propositions sont subordonnées, et l'une suit de l'autre si leurs équations conduisent à deux égalités à zéro dont l'une contient l'autre. Par exemple, de ce que $a + b = (a + b)e$ ([1]) il suit que $a = ae$ ([2]). En effet : ([1]) est équivalent à $(a + b)e = ae + be = 0$ ([3]) et ([2]) est équivalent à $ae = 0$ ([4]) renfermé dans ([3]).

De plus, sous la forme d'une égalité à zéro, les équations se prêtent mieux à la discussion. Losqu'une somme est égale à zéro, chacun de ses termes pris isolément doit être aussi égal à zéro. En effet, tout terme représente un concept simple ou composé, qui même sous une forme négative possède toujours un fondement positif, une extension pouvant bien être égale, mais jamais inférieure à zéro ou négative au sens algébrique. Dès lors, puisqu'aucun terme ne peut être plus petit que zéro, aucun des termes ne peut être différent de zéro, sinon la somme ne pourrait pas être égale à zéro.

Il résulte de là qu'on peut toujours, après réduction à zéro, subdiviser une équation complexe en ses éléments. Ainsi, pour reprendre l'exemple de tantôt, la proposition

$$a + i = au + ei$$

équivalente à

$$aeu + aiu + aei + eiu = 0$$

se réduit à quatre propositions simples :

$$a\bar{e}\bar{u} = 0, \quad aiu = 0, \quad aei = 0, \quad eiu = 0 \qquad \text{ou :}$$

$$a = a\,(e + u), \quad a = a\,(i + u), \quad a + e = a + e + i, \quad i = i\,(e + u)$$

Réciproquement, étant données plusieurs propositions, on peut les réunir en une seule équation en zéro dont la discussion fournira la solution de tous les problèmes que renferment les données. Cela constitue l'essence même du raisonnement algorithmique, comme nous le verrons au chapitre suivant. Mais avant d'aborder ce chapitre, rappelons pour mémoire par quelques exemples généraux, comment on traduit les différentes formes d'équation en langage ordinaire.

Interprétation des équations. — 1° $a = b$ se lit : tout a est b et réciproquement tout b est a.

2° $a = abcd$: tout a est à la fois b, c et d. Cette équation renferme les jugements partiels $a = ab$: tout a est b ; $a = ac$: tout a est c etc.

3° $a = bcd$; tout a est b, c et d, et réciproquement tout ce qui est à la fois b, c et d est a. On en tire les propositions partielles $a = ab$, $a = ac$, $a = acd$, etc. Mais on en conclurait faussement les réciproques partielles : $b = ba$, $c = ca$, etc.

4° $a = a + b$: tout a est ou bien a ou bien b, c'est-à-dire la classe a comprend la classe b plus quelques autres êtres : il s'ensuit que $b = ab$.

5° $a = a + ab + c$: tout a est ou bien simplement a, ou bien à la fois a et b, ou bien c ; c'est-à-dire la classe a comprend la classe c en entier, une partie de la classe b et encore quelques autres êtres indéterminés.

Pouvant ainsi mettre nos jugements en équation et réciproquement traduire en langage ordinaire une équation donnée, nous pouvons passer au raisonnement algorithmique.

III.

RAISONNEMENT ALGORITHMIQUE.

Raisonner c'est combiner deux ou plusieurs propositions connues en vue d'arriver à des vérités encore inc

Cette opération s'effectue en logique ordinaire par le syllogisme, en algorithmie par le calcul logique.

Etant données certaines propositions par rapport à un objet déterminé, on peut se demander quel est cet objet : *quid est?* et à quelles conditions cet objet existera : *an est?* Nous montrerons que par une méthode fixe et relativement simple, on arrive toujours à résoudre d'un coup ces deux problèmes. Le résultat auquel nous aboutirons sera toujours de la forme :

$$a = amn \ldots = a + r + s + \ldots$$

De là, qu'est-ce que a ?

$$a = amn \ldots ; \ a \text{ est } m \text{ et } n \ldots$$

Quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour que a existe ?

$$a = a + r + s + \ldots$$

a sera si r est ou si s est, etc. ; car si $a = a + r + s$, il s'ensuit que $r = ar$, $s = as$ etc.

Pour arriver à ce résultat en tous points remarquable, on réunit toutes les données en une seule égalité à zéro. De cette égalité, au moyen d'une simple opération algébrique, se déduit la double solution que nous venons d'indiquer.

En effet, soit a l'objet en question, nous aboutirons à une équation unique dont certains termes renferment le facteur a, d'autres le facteur $\bar{a}$, d'autres ni l'un ni l'autre. C'est-à-dire que nous aurons toujours une équation analogue à

$$am + an + \bar{a}r + \bar{a}s + mr + ms + nr + ns = 0.$$

Rappelons-nous que dans une telle équation tous les termes partiels sont équivalents à zéro, et par suite aussi toutes les sommes partielles. Nous pouvons donc négliger sur un moment tous les termes ne renfermant ni a ni $\bar{a}$, et

mettre ces facteurs en évidence dans les autres. Nous aurons ainsi :

$$a\,(m + n) = 0\ (^1) \text{ et } \bar{a}\,(r + s) = 0\ (^2)$$

Ces deux équations sont, d'après ce que nous avons vu plus haut, équivalentes réciproquement, la première (1) à $a = a.(\overline{m + n})$ ou $a = a\,\bar{m}\,\bar{n}$; la seconde (2) à $\bar{a}\,(r + s) = (r + s)\,a$ ou $a = a + r + s$. Donc $a = a\,\bar{m}\,\bar{n} = a + r + s$.

Toutefois pour que la solution soit adéquate, il faut que l'équation en zéro d'où nous partons soit *développée*. Qu'est-ce à dire ?

Un polynôme algorithmique est dit développé, lorsque 1° il ne renferme que des *termes simples*, 2° il ne renferme aucun *terme inutile*, 3° il renferme explicitement tous les *termes implicites*.

On appelle *terme simple* tout terme qui ne contient pas de parenthèses, c'est-à-dire où il n'y a plus d'opérations à effectuer. On appelle *terme inutile* un terme qui serait multiple d'un autre terme du même polynôme. Nous avons vu qu'on peut les ajouter ou les retrancher à une somme sans changer la valeur de cette somme. On appelle enfin *terme implicite* un terme qui représente le produit de deux autres termes, suppression faite d'une seule contradiction. Par exemple, dans une somme on a deux termes tels que $ab + \bar{a}c$. Le produit de ces deux termes $ab\bar{a}c$ serait un terme inutile, puisqu'il est évidemment multiple de ab et de $\bar{a}c$. Mais $ab\bar{a}c$ renferme une contradiction $a\bar{a}$ que je puis supprimer, et il reste ab, terme implicite renfermé dans $ab + \bar{a}c$ que je puis exprimer explicitement sans changer la valeur de la somme : c'est-à-dire que $ab + \bar{a}c = ab + \bar{a}c + bc$. En effet, les deux termes ajoutés étant inutiles,

$$\begin{aligned} ab + \bar{a}c &= ab + abc + \bar{a}c + \bar{a}bc \\ &= ab + \bar{a}c + bc\,(a + \bar{a}) \\ &= ab + \bar{a}c + bc.1 \end{aligned}$$

Cette démonstration peut se traduire en langage ordinaire : La classe *bc* se subdivise en deux autres, d'après que les individus qu'elle renferme sont *a* ou ne sont pas *a*, c'est-à-dire en *abc* et $\bar{a}bc$. Or la subdivision *abc* est comprise implicitement dans *ab* dont elle est multiple ; de même la subdivision $\bar{a}bc$ est comprise dans $\bar{a}c$; donc toute la classe *bc* se trouve implicitement dans $ab + \bar{a}c$.

Cela étant, soit par exemple à développer le polynôme

$$\bar{a}\bar{c}i + ac + (u + \bar{a})(u + \bar{i})(\bar{e} + \bar{a}\bar{i})$$

Nous devons : 1° supprimer les parenthèses en effectuant les opérations indiquées ; 2° supprimer les termes inutiles. Ces deux opérations se font simultanément. Occupons-nous d'abord des parenthèses.

$$[(u + \bar{a})(u + \bar{i})](\bar{e} + \bar{a}\bar{i}) = (\bar{e} + \bar{a}\bar{i})(u + ui + au + \bar{a}\bar{i}) = (\bar{e} + \bar{a}\bar{i})(u + \bar{a}\bar{i}) = \bar{e}u + \bar{a}\bar{e}\bar{i} + \bar{a}\bar{i}u + \bar{a}\bar{i} = \bar{e}u + \bar{a}\bar{i}.$$

Le polynôme complet simplifié devient :

$$\bar{a}ci + ac + \bar{e}u + \bar{a}i$$

et débarrassé du terme inutile

$$ac + \bar{e}u + \bar{a}i.$$

Nous devons enfin : 3° rechercher et exprimer les termes implicites. Pour cela comparons successivement chaque terme avec tous les suivants :

ae avec $\bar{e}u$ donne le terme implicite *au* par suppression de $\bar{e}e$.

ae avec $\bar{a}i$ donne *ci* par suppression de $a\bar{a}$.

J'ajoute immédiatement ces deux termes à la somme, ce qui donne :

$$ac + \bar{e}u + \bar{a}i + au + ci.$$

Comparons maintenant le second terme $\bar{e}u$ avec les su
vants :

$\bar{e}u$ avec $\bar{a}i$ de même qu'avec au ne donne rien.
$\bar{e}u$ avec ei donne ui par suppression de $e\bar{e}$.

Ajoutons ce terme à notre somme ; elle devient :

$$ae + \bar{e}u + \bar{a}i + au + ei + ui.$$

Le troisième terme, $\bar{a}i$ comparé avec au donne ui q
nous avons déjà ; avec ei et ui il ne donne plus rien. I
même, les termes suivants comparés entre eux ne donna
plus rien, notre somme développée sera :

$$ae + \bar{e}u + \bar{a}i + au + ei + ui.$$

Développer une somme c'est donc, puisqu'on suppri
les termes inutiles et exprime les termes implicites, l
faire exprimer tout ce qu'elle contient sans tomber dans
tautologie.

Revenons maintenant à notre raisonnement algorit
mique. Nous disions que la solution du problème sera ad
quate, pourvu que l'égalité à zéro finale ait été développé
Et en effet, le résultat $a = amn$ .... nous donne toutes l
notes comprises dans le concept a, à savoir m et n.
d'après les données a comprenait une autre note qu
conque, par exemple x, nous aurions $a = ax$ ou $a\bar{x} =$ (
par suite, le terme $a\bar{x}$ se serait trouvé dans l'égalité à zér
Or cela n'est pas, sinon la valeur de a eût été $a = amn$
On voit sans peine qu'il en est de même pour $a = a + r + s$.

Voici pour terminer un problème relativement simpl
qu'il serait cependant malaisé de résoudre sans le secou
du calcul :

« Les concepts a, e, i, o, ont entre eux les relations su
vantes : 1° étant donné e, il en résulte l'existence soit de

soit de i, mais jamais celle des deux à la fois ; 2° étant donnée l'absence de e (ou $\bar e$), il en résulte la présence ou l'absence simultanée de a et de o. On demande la définition de a et les conditions de son existence. »

Mettons les deux données en équations :

$$1^{\circ}\ e = e\,(a\,\bar i + \bar a\,i)$$
$$2^{\circ}\ \bar e = \bar e\,(ao + \bar a\,\bar o)$$

Ces deux équations sont toutes deux de la forme $s = sp$ équivalente à $s\,\bar p = 0$.

Dans la première s c'est e, et p c'est $(a\,\bar i + \bar a\,i)$; d'où nous aurons :

$$e\,(a\,i + \bar a\,\bar i) = e\,(\bar a + i)\,(a + \bar i) = 0\ (^1).$$

Dans la seconde s c'est $\bar e$ et p c'est $(ao + \bar a\,\bar o)$; d'où nous aurons :

$$\bar e\,(a\bar o + \bar a\,o) = \bar e\,(a + o)\,(\bar a + \bar o) = 0\ (^2).$$

Réunissant les deux égalités (^{1}) et (^{2}) en une seule, nous obtenons :

$$e\,(\bar a + i)\,(a + \bar i) + \bar e\,(a + o)\,(\bar a + \bar o) = 0\ (^3).$$

Développons cette équation et effectuons d'abord les parenthèses :

$$a\bar a e + aei + \bar a\,e\,\bar i + e\,i\,\bar i + a\bar a\,\bar e + a\,\bar e\,\bar o + \bar a\,\bar e\,o + \bar e\,o\,\bar o = 0$$

Supprimons les termes contradictoires ; il reste :

$$a\,e\,i + \bar a\,e\,\bar i + \bar a\,\bar e\,o + a\,\bar e\,\bar o = 0$$

Recherchons et ajoutons les termes implicites ; nous obtenons :

$$a\,e\,i + \bar a\,e\,\bar i + \bar a\,\bar e\,o + a\,\bar e\,\bar o + a\,i\,\bar o + \bar a\,\bar i\,o = 0\ (^4)$$

C'est l'équation fondamentale contenant tous les éléments explicites et implicites du problème.

Dans le cas présent, on demande la solution par rapport à a. Mettons donc en évidence les facteurs a et $\bar{a}$ dans l'équation (⁴) : nous aurons :

$$a\,(e\,i + \bar{e}\,o + i\,\bar{o}) + \bar{a}\,(e\,\bar{i} + \bar{e}\,o + \bar{i}\,o) = 0,$$

ce qui donne les deux équations partielles :

$$a\,(e\,i + \bar{e}\,o + i\,\bar{o}) = 0 \ (^5)$$
$$\bar{a}\,(e\,\bar{i} + \bar{e}\,o + \bar{i}\,o) = 0 \ (^6).$$

L'équation (⁵) est de la forme $sp = 0$ équivalent à $s = s\,\bar{p}$; s c'est a ; p c'est $(e\,i + \bar{e}\,o + i\,\bar{o})$; donc :

$$a = a\,\overline{(e\,i + \bar{e}\,o + i\,\bar{o})} = a\,(\bar{e} + \bar{i})\,(e + \bar{o})\,(\bar{i} + o).$$

L'équation (⁶) est de la forme $\bar{s}p = 0$ équivalent à $p = ps$ ou bien $s = s + p$. Ici $\bar{s} = \bar{a}$ ou $s = a$; $p = (e\,\bar{i} + \bar{e}\,o + \bar{i}\,o)$; donc :

$$a = a + e\,\bar{i} + \bar{e}\,o + \bar{i}\,o.$$

Solution complète :

$$a = a\,(\bar{e} + \bar{i})\,(e + \bar{o})\,(\bar{i} + o) = a + e\,\bar{i} + \bar{e}\,o + \bar{i}\,o.$$

Définissez a ?

Réponse : Tout a est privé d'une des deux notes e ou i ; tout a possède une des deux notes e ou o; et tout a possède la note o ou bien est privé de la note i.

A quelles conditions a existe-t-il ?

Réponse : a existe lorsque e existe sans i, lorsque o existe sans e ou lorsque o existe sans i.

Avec la même facilité on déduirait de l'égalité fondamentale (⁴) les solutions par rapport à e, i ou o ; on trouverait les résultats suivants que le lecteur interprétera sans p

$$e = e\,(\bar{a} + \bar{i})\,(a + i) = e + a\,\bar{o} + \bar{a}\,o$$
$$i = i\,(\bar{a} + \bar{e})\,(\bar{a} + \bar{o}) = i + \bar{a}\,e + \bar{a}\,o$$
$$o = o\,(a + e)\,(a + i) = o + a\,\bar{e} + a\,i.$$

* * *

Quelle est la portée scientifique de la logique algorithmique ? Le professeur Schröder, son plus savant protagoniste, constate avec plaisir que depuis son apparition on a déjà construit trois « machines logiques » bien imparfaites et bien rudimentaires sans doute, comme qui dirait une marmite de Papin en face de nos machines à vapeur modernes. Il prévoit le jour plus ou moins éloigné où l'on pourra construire une véritable machine à penser qui débarrassera l'homme en grande partie de la fatigue du travail de la pensée, comme la machine à vapeur le dispense du travail matériel [1]).

C'est là, est-il besoin de le dire ? une exagération manifeste dans laquelle nous n'aurons garde de tomber. Mais ces effets extraordinaires sont-ils requis pour donner à une science de l'intérêt et de l'importance ? Bon gré mal gré, nous devons nous contenter jusqu'ici de résultats plus modestes pour l'algorithmie. Elle constitue cependant un précieux auxiliaire pour la logique formelle. Ses formules concises, en frappant l'imagination, peuvent rendre pour ainsi dire intuitif l'exposé d'un grand nombre de théories formelles, telles que les rapports d'identité, de conversion, d'opposition des propositions, les figures et les formes du syllogisme, etc. Le calcul logique donne souvent une ex-

1) « ... so sind seit ihrem jüngsten Aufschwunge bereits drei logical Maschinen neuerdings aufgebaut, die allerdings den ihnen beigelegten Namen noch kaum zu verdienen scheinen, die nämlich mit ihrer Leistungsfähigkeit sich noch auf einer sehr rudimentären Stufe befindlich zeigen, wie etwa der Papin'sche Topf gegenüber de Dampfmaschine. In der That aber vermag doch niemand vorauszusehen, ob hon bald eine Denkmaschine konstruierbar wird, analog oder vollkommen chenmaschine, welche dem Menschen einen sehr beträchtlichen Teil enkarbeit fortan abnehmen wird, gleich wie die Dampfmaschine es n Arbeit thut. » Schröder, *Algebra der Logik*, S. 125.

pression rigoureuse à des vérités élémentaires mais dont nous n'avions qu'une conscience plus ou moins vague, telles, pour n'en donner qu'un exemple, les formules $\overline{ae} = \bar{a} + \bar{e}$ et $\overline{a + e} = a\, e$ démontrées plus haut.

Ce même calcul conduit à des résultats certainement nouveaux qui doivent intéresser le logicien : notons, entre autres, la proposition démontrée p. 351 : « l'égalité entre deux membres d'une équation n'est pas troublée en changeant toutes les additions en multiplications, et réciproquement ». Enfin la logique algorithmique, ne fût-elle d'aucune utilité, mériterait encore notre attention pour elle-même, car elle contient une part de vérité. Or, l'esprit humain se sent attiré vers toute vérité, parce que dans toute vérité il trouve une parcelle de la Vérité suprême qui constitue sa fin dernière.

J. Homans.

XIII.

LA PHILOSOPHIE DE LA CONTINGENCE.

La philosophie de la contingence lancée par M. Boutroux a inspiré toute une pléiade de jeunes écrivains, et qu'on la soutienne ou qu'on la combatte, la controverse philosophique s'inspire aujourd'hui de cette doctrine.

Ses origines sont nettement kantiennes. Croyant avoir démontré dans la *Critique de la raison pure* l'irréductible antinomie de la liberté et de la science, le maître de Kœnigsberg cherchait, on le sait, par la *Critique de la raison pratique*, à la rétablir dans le monde des noumènes.

Mais de deux choses l'une: ou cette liberté nouménale se plaçait en dehors de la réalité dans laquelle nous vivons, et n'avait avec elle aucun point de contact. En ce cas, ce n'était pas la peine de l'affirmer. La liberté de l'homme est bien une liberté qui se manifeste dans sa vie réelle, tangible, et non pas une liberté insaisissable et mystérieuse dont ce qu'on pouvait dire de plus clair est qu'elle était « inconnaissable ».

Ou bien cette liberté prenait contact avec le monde sensible, elle se manifestait par des « phénomènes », et dès lors elle n'était plus une liberté nouménale, il fallait trouver moyen de concilier ses effets avec la science, et l'on sortait du système kantien.

Déjà M. Renouvier[1]) avait indiqué cette voie, mais ses théories gardaient quelque indécision. Dans l'entretemps une

[1] ...*sais de critique*, 1854, 1858-1864. — Ch. Renouvier et ...*tologie*. Paris, Colin, 1899.

joute restée célèbre s'était élevée entre mathématiciens et philosophes au sujet de l'accord de la liberté avec la loi de la conservation de l'énergie. Le problème posé par Kant en termes abstraits revêtait une forme concrète et précise, et plus que jamais la nécessité d'une solution nouvelle se faisait sentir nettement.

M. Boutroux fit faire à la question un pas nouveau et retourna complètement ses aspects.

A vrai dire, il n'eut pour cela qu'à coordonner des idées déjà tenues en suspens dans l'atmosphère philosophique et contenant en germe son système. Il suffisait d'urger quelque peu la réalité de cet inconnaissable libre opposé par Kant à l'enchaînement déterminé des phénomènes qui est pour notre esprit le type de la réalité, d'insister sur le caractère purement mental des cadres imposés aux choses par les catégories, de recourir en même temps aux arguments dressés par le positivisme contre l'universalité et la nécessité de nos connaissances, pour trouver dans ces doctrines courantes les éléments d'une critique très nette de la science déterministe et de ses lois nécessaires. Une fois démontrée l'incertitude de celles-ci, la liberté reléguée dans le domaine de l'inconnaissable pourrait reprendre sa place au grand soleil de la réalité sensible, la « contingence des lois de la nature » lui ouvrait toutes larges les portes du monde phénoménal.

A établir cette contingence M. Boutroux a consacré ses efforts. Ce fut l'objet de ses deux ouvrages fondamentaux[1]. « Les causes, demandait-il, se confondent-elles avec les lois, comme le suppose, en définitive, la doctrine qui définit la loi un rapport immuable?.. Pour savoir s'il existe des causes réellement distinctes des lois, il faut chercher jusqu'à quel point les lois qui régissent les phénomènes participent de la nécessité... S'il arrivait que le **monde**

1) *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contem*[illegible] Paris, Alcan, 1895. — *De la contingence des lois de la nature*, 2e édit. 1895 [illegible]

donné manifestât un certain degré de contingence véritablement irréductible, il y aurait lieu de penser que les lois de la nature ne se suffisent pas à elles-mêmes et ont leur raison dans des causes qui les dominent ; en sorte que le point de vue de l'entendement ne serait pas le point de vue définitif de la connaissance des choses »[1]).

La question est clairement posée. La réponse aussi est nette. M. Boutroux se prononce pour la contingence, contre les lois absolues.

Il examine d'abord la valeur de la science synthétique kantienne, œuvre de l'esprit appliquée *a priori* aux choses réelles. Il ne croit pas que le besoin irrésistible de l'esprit soit de ramener les phénomènes à l'unité. Il ne lui semble pas d'ailleurs que les catégories kantiennes puissent réaliser cette assimilation du réel par l'esprit que l'on veut leur donner pour fin. De deux choses l'une : ou la matière donnée par l'expérience s'adapte aux lois de l'esprit ; dans ce cas, ne faut-il pas dire plutôt que ces lois sont bel et bien ses lois à elle, puisqu'elle y obéit si parfaitement ? Ou bien elle ne s'y adapte pas, et dans ce cas que signifient les lois de l'esprit, comment pouvons-nous continuer à y croire et ne pas chercher à nous former de la nature une conception plus solide et plus vraie ? [2])

A cette critique un kantien répondrait sans doute qu'il ne peut pas être question d'accord ou de désaccord entre la nature et les lois, puisque pour nous la nature n'existe qu'autant que nous la pensons, et que nous ne pouvons la penser qu'à travers le prisme des lois. Mais l'expérience intime donne raison à M. Boutroux ; nous savons bien que la découverte des lois de la nature n'est pas une création poétique, mais une recherche patiente et laborieuse toute soumise à la manifestation objective des faits. Aussi bien n'est-ce pas la critique du subjectivisme kantien qui donne vre de M. Boutroux son originalité, mais bien la cri-

[1] ...ingence des lois de la nature, p. 4.
[2] ...ée de loi naturelle, pp. 34-36.

joute restée célèbre s'était élevée [illegible] critique pourrait philosophes au sujet de l'accor[illegible] système idéologique la conservation de l'énergi[illegible] constitutifs de la en termes abstraits rev[illegible] pour chercher les points et plus que jamais la [illegible] mentaux et montrer l'im- faisait sentir nette [illegible] jamais l'absolue nécessité.

M. Boutrou[illegible] gner dans le monde ne saurait retourna co[illegible] ce, la nécessité de certains rap-

A vrai [illegible] nécessité absolue ne peut exister déjà t[illegible] parfaite des choses données. Mais on cont[illegible] nécessité que telle chose soit, si telle qu[illegible] nécessité relative existe-t-elle dans le K[illegible]

[illegible] loi nécessaire ne peut s'appliquer à la nature. [illegible] pourrait établir entre deux termes une relation telle que [illegible] étant posé, l'autre dût suivre nécessairement. Comment démontrer l'existence d'un pareil rapport ? Il y aurait une façon définitive de le faire. Ce serait de le rattacher analytiquement à l'énoncé d'une *identité*. Une identité est nécessaire par elle-même et pose un lien nécessaire. A = A, il ne saurait jamais en être autrement. Par suite, montrer qu'une proposition quelconque se ramène à une identité, ce serait montrer à l'évidence que l'un de ses termes étant posé, l'autre suit fatalement. Mais cette réduction est impossible. On ne peut rien tirer du simple énoncé d'une identité, sinon cette identité elle-même.

Le syllogisme ajoute quelque chose au schéma d'identité parfaitement nécessaire fourni par la logique pure. Le concept n'est pas une unité absolue, il réunit des notes diverses et la raison de cette union ne saurait se découvrir par l'analyse des éléments distincts qu'elle combine. La proposition qui énonce quelque chose du concept ne l'énonce jamais tout entier de lui-même, elle n'exprime pas une identité, car ce serait une tautologie qui ne nous apprendrait rien. Elle peut énoncer du concept une partie de lui-même, elle peut même en énumérer toutes les parties, mais cela n'est

pas une identité qui puisse se ramener à la formule A = A : les parties ne sont pas le tout, *a fortiori* une des parties n'est pas le tout. La copule « est » ne peut être considérée comme équivalente au signe . La proposition ajoute donc, à l'identité absolument nécessaire, des éléments qui ne sont pas analytiquement intelligibles en toute rigueur de termes. Le syllogisme qui combine des propositions aura moins de titres encore à représenter l'absolue nécessité [1]).

La logique syllogistique serait donc, d'après M. Boutroux, un compromis entre la logique pure dont nous portons en nous-mêmes les principes nécessairement évidents, et les choses que nous voulons, pour les rendre intelligibles, adapter plus ou moins à ces formes immuables et essentielles. La logique syllogistique est « une méthode, un ensemble de symboles par lesquels l'esprit se met en mesure de penser les choses, un moule dans lequel il fera entrer la réalité pour la rendre intelligible » [2]).

Peut-on maintenant ramener à ces lois logiques les lois nécessaires des différentes sciences ? D'après la doctrine du déterminisme moderne, les mathématiques ne seraient qu'une promotion de la logique et formeraient elles-mêmes la base de toutes les lois scientifiques. M. Boutroux passe en revue ces lois; à chaque pas il découvre des éléments nouveaux et irréductibles. Les mathématiques ajoutent aux lois logiques la donnée du nombre. La mécanique suppose l'expérience du mouvement réel. Les qualités physiques, les propriétés chimiques restent choses primitives en dépit de tous les efforts tentés pour y voir des formes de mouvement. A leur tour les lois physico-chimiques ne rendent pas compte de la vie, leur évidente indifférence à toute finalité ne s'accorde pas avec l'adaptation constante aux circonstances et aux besoins variables de l'être qui fait le fond même de la vie. Et quant aux lois qui régissent le monde

1) *De la contingence des lois de la nature*, pp. 7-9. — Cfr. *De l'idée de loi naturelle*, pp. 12-16.
2) *De l'idée de loi naturelle*, p. 16.

des consciences, on ne peut à aucun prix les réduire aux lois de la matière. Il y a entre le mouvement matériel et la conscience de soi un hiatus qu'aucune analyse ne saurait franchir. Les faits sociaux ne s'expliquent non plus uniquement par des causes extra-sociales, et celles-ci même n'ont d'influence dans ce domaine que pour autant qu'elles sont soumises à l'action de l'homme et rendues, en quelque sorte, elles-mêmes sociales.

Les divers degrés de l'être sont donc indépendants les uns des autres, on ne saurait les déduire, par voie d'analyse, d'un principe unique et premier. Les constructions monistes à la Spencer ne sont que des généralisations hardies et brillantes, pleines de dangereuses illusions. Tout au plus peut-on établir par l'expérience une certaine coïncidence entre les phénomènes d'ordre supérieur et la réalisation de certaines conditions d'ordre inférieur. Certaines formes de mouvement accompagnent les diverses qualités des corps, certain degré de chaleur et certaines combinaisons chimiques sont nécessaires à la vie, certaines dispositions nerveuses sont requises à la présence des phénomènes de conscience. On ne saurait dépasser cette coïncidence. Affirmer que le principe inférieur cause totalement l'apparition du phénomène supérieur, c'est chercher dans le moins la raison du plus. En réalité, la science mécaniciste néglige dans les choses leur côté qualitatif, le plus caractéristique, pour ne considérer en elles que les mouvements. Et même sous cet aspect incomplet, il semble à M. Boutroux que l'objet des différentes sciences ne se laisse pas entièrement pénétrer par les mathématiques : « Les lois fondamentales de chaque science nous apparaissent comme les compromis les moins défectueux que l'esprit ait pu trouver pour rapprocher les mathématiques de l'expérience » [1]. La forme mathématique imprime aux sciences un caractère d'abstraction, l'être concret et vivant refuse de s'y enfermer. Le

1) *De l'idée de loi naturelle*, p. 139.

mécanicisme est le résultat « d'une généralisation et d'un passage à limite. Certaines sciences concrètes approchent de la rigueur mathématique : on suppose que toutes sont appelées à acquérir la même perfection. La distance qui sépare du but peut être diminuée de plus en plus, on suppose qu'elle peut devenir nulle. Mais cette généralisation est une vue théorique » [1]).

Et M. Boutroux en arrive à se demander s'il ne faut pas, pour être dans le vrai, prendre le contre-pied de cette doctrine, s'il ne faut pas, au lieu de chercher la raison en bas, la chercher en haut et admettre plutôt que c'est « le principe supérieur qui en se réalisant suscite les conditions de sa réalisation, que c'est la forme elle-même qui façonne la matière à son usage ».

Le maître de Sorbonne va plus loin. Il ne s'en prend pas seulement au fatalisme moniste, il en veut à toute loi de nécessité. Le grand principe du déterminisme ne trouve pas grâce à ses yeux. Ce principe a été le nerf du progrès scientifique, on lui doit la plupart des grandes découvertes de ce dernier siècle. Et cependant, si on veut le prendre en rigueur de termes, il n'est pas exact.

« Rien ne se perd, rien ne se crée », tel est le postulat dont on part et l'on en déduit le principe de l'équivalence des causes et des effets : « Tout changement survenant dans les choses est lié invariablement à un autre changement, comme à une condition, et non pas à un changement quelconque, mais à un changement déterminé, tel qu'il n'y ait jamais plus dans le conditionné que dans la condition. »

Tout d'abord l'expérience qui semblerait en être le plus ferme appui ne démontre pas ce principe. Pour pouvoir le vérifier, il faudrait pouvoir mesurer les phénomènes. Or nous ne mesurons jamais la réalité tout entière des choses. Nous mesurons des mouvements, nous mesurons de la masse, mais ce n'est là qu'une portion bien superficielle du réel

1) *De l'idée de loi naturelle*, p. 141.

qu'il s'agit atteindre. Nous comparons à ce point de vue abstrait deux états phénoménaux successifs, nous y découvrons une équivalence quantitative. Mais précisément ce qui fait que ces états diffèrent ce n'est pas la quantité, c'est la qualité que nous négligeons, et quand nous croyons tenir la raison du changement, nous ne tenons en vérité que ce qui est en dehors de lui.

D'ailleurs, logiquement, ce principe est absurde. Il n'est pas possible que la cause et l'effet s'équivalent. Si l'effet est de tous points identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle, ce n'est pas un effet véritable, ce n'est pas une nouveauté, mais la permanence immobile de la cause. S'il s'en distingue, c'est par quelque élément irréductible, par un résidu dont la cause ne rend pas raison.

Il est vrai, l'effet résulte le plus souvent de l'action combinée de plusieurs causes. Mais si un phénomène n'est pas la raison adéquate d'un autre phénomène, plusieurs phénomènes ne peuvent pas davantage être la raison d'un phénomène unique. Pour s'unifier et se fondre, les composants devraient cesser d'être eux-mêmes, leurs propriétés différentes devraient s'atténuer, leur distinction s'évanouir. Toujours il y aurait dans le phénomène-effet quelque chose qui n'était pas dans les phénomènes-causes [1]).

De ces considérations générales M. Boutroux passe à l'étude détaillée des lois naturelles. Certaines lois, celles des phénomènes généraux, sont à peu près des lois d'absolue nécessité. Mais elles sont très abstraites et ne s'appliquent guère à la réalité. Telles sont les lois du mouvement, tel aussi le principe de la conservation de l'énergie. Mais le mouvement abstrait, l'espace, la force sont choses irréelles. Et si l'on considère les lois véritables et concrètes dans leur complexité, elles n'ont plus guère la forme de rapports de nécessité ; ce sont des lois de changement, reliant des

1) *De la contingence des lois de la nature*, pp. 21-26.

termes hétérogènes; des lois d'affinité, comme en chimie, des lois de progrès et de finalité.

« Quand des faits passés, dit M. Boutroux, des faits rigoureusement durables, suffisent à expliquer entièrement un phénomène, l'explication est causale. Quand les faits passés ne suffisent pas et qu'il faut faire appel à quelque chose qui n'a pas été réalisé, qui n'existe pas encore, qui ne sera peut-être jamais réalisé complètement ou qui ne doit l'être que dans l'avenir, qui, dès lors, apparait seulement comme possible, l'explication est plus ou moins finaliste » [1]).

Or la vie demande une explication de ce genre. L'être vivant se sert de ce qui l'entoure pour assurer sa propre subsistance, il réagit de façon à se rendre la vie possible. La vie est un cercle vicieux, l'organe rend possible la fonction, la fonction est la condition de l'organe. Il y a dans l'être vivant « une finalité interne ».

L'évolution ne remplace pas la finalité, au contraire, elle l'implique. Elle suppose une force évolutive, des principes capables de se diversifier, de s'adapter de mieux en mieux aux circonstances des différents milieux. La nature devient « comparable à un homme qui acquiert de l'expérience et marche à son but de plus en plus directement ». Les lois d'évolution relient « le moins parfait au plus parfait » et nous éloignent de plus en plus du type de la nécessité [2]). Les lois statiques font place à des lois historiques.

Cette finalité évidente dans le domaine de la vie doit être étendue à tout l'univers. Partout il y a des changements, tout rapport réel d'antécédent à conséquent en implique. On a beau réduire les différences, imaginer une continuité qui rende les changements imperceptibles, ils n'en subsistent pas moins.

Le changement s'oppose à la nécessité, mais il se rat-

1) *De l'idée de loi naturelle*, p. 97.
2) *Ibid.*, pp. 101-102.

tache à la finalité. Au lieu de s'opposer à la contingence, la finalité la réclame au contraire comme une condition indispensable. « C'est la finalité qui implique dans la succession des phénomènes une certaine contingence. Si la contingence ne régnait jusqu'à un certain point dans la série des causes déterminantes, le hasard régnerait dans la série des causes finales » [1]).

Élémentaire dans les degrés inférieurs de l'être, la finalité s'épanouit dans les degrés supérieurs, et à mesure se restreint encore la nécessité fatale et déterminante. L'homme est libre, et parfaitement libre non seulement d'une liberté interne, dans la sphère de ses facultés intellectuelles, mais d'une liberté externe dont le corps est l'instrument.

Il possède d'abord la liberté interne. De même qu'il a démontré l'inanité des formes inférieures du déterminisme, M. Boutroux s'attache à miner le déterminisme psychologique; il montre « qu'un conséquent psychologique ne trouve jamais dans l'antécédent sa cause complète et sa raison suffisante » [2]).

En quelques mots il marque le rôle des motifs : dans la décision il y a quelque chose de plus que dans les motifs, et ce quelque chose peut tout bouleverser, c'est le consentement de la volonté à un motif. Sans doute le motif le plus fort triomphe toujours, mais ce motif n'est le plus fort que parce qu'il est élu par la volonté. Et la volonté élit ainsi entre les motifs à son gré, elle ne choisit pas toujours celui qui en dehors d'elle eût été prépondérant.

Le changement est donc la caractéristique de la vie de l'âme. Il exclut toute détermination mécanique et ne peut avoir même une loi dynamique interne. M. Boutroux montre que ni l'adaptation des tendances aux choses, ni l'instinct de la vie ne sont le principe constant des actions humaines,

1) *De la contingence des lois de la nature*, p. 143.
2) *Ibid.*, p. 123.

Même la recherche du bonheur ne peut être proposée comme fin à notre activité que d'une façon si indéterminée et si vague, qu'elle répond à des conceptions totalement différentes et laisse bien large le champ ouvert à la contingence.

Et la liberté peut sans peine trouver à s'exercer au dehors par l'intermédiaire du corps. On y a vu de grandes difficultés. Comment un pouvoir spirituel peut-il mouvoir la matière ? Il devrait produire une force nouvelle, ce qui ne se conçoit pas, ce qui est contraire au principe de la permanence de la force. La même difficulté se pose d'ailleurs pour la vie; on se demande aussi comment la finalité peut plier à ses besoins le mécanisme matériel. Dans les deux cas, M. Boutroux trouve la même réponse. On ne comprend pas la relation de la vie au mécanisme, parce qu'on fait de la vie et du mécanisme des entités artificielles, abstraites. Mais ils n'existent séparément ni l'un ni l'autre, le mécanisme n'est qu'un aspect partiel de ce qui au fond est l'unité du vivant. Et la question de leur rapport ne se pose pas. De même en est-il du rapport entre le mécanisme et la liberté.

La pensée pure est une abstraction. « Ce qui existe, ce sont des êtres dont la nature est intermédiaire entre la pensée et le mouvement. Ces êtres forment une hiérarchie, et l'action circule entre eux de haut en bas et de bas en haut. L'esprit ne meut la matière ni immédiatement ni même médiatement. Mais il n'y a pas de matière brute, et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de la pensée » [1]).

Comme toujours, ce n'est pas par son aspect positif que la doctrine de M. Boutroux a exercé le plus d'influence. Et nous le regrettons, car il semble que M. Boutroux est bien près de nous. Il y a certaines idées qu'il insinue sans les développer et que nous acceptons très volontiers.

p. 81.

Après avoir considéré les choses du dehors et par leur aspect superficiel démontré l'insuffisance d'une explication basée uniquement sur ces éléments extérieurs, il entend pénétrer plus profondément dans leur essence et y trouver la véritable raison de leur manière d'être et d'agir. La métaphysique, à ses yeux, doit « combler le vide laissé par la philosophie de la nature » et chercher à atteindre, par delà les phénomènes, « des causes véritables douées à la fois d'une faculté de changement et d'une faculté de permanence » [1]). Les lois du déterminisme ne sont qu'extérieures, elles définissent des rapports entre les phénomènes, elles ne donnent pas leur raison profonde. Ces lois ne sont pas absolues, parce qu'elles sont la « conséquence » de lois et de causes plus réelles.

Nous ne parlerions pas autrement. Nous aussi rejetons le déterminisme aveugle et mécanique des lois, pour rattacher les phénomènes à des causes qui sont les substances.

Nous rejetons tout d'abord l'idée spinozienne d'une déduction universelle de toutes les lois de la nature. Il est un principe d'une nécessité absolue et qui semble antérieur à toute hypothèse, le principe d'identité : Ce qui est, est. $a = a$. Encore faut-il cependant que a ou ce qui est soit donné. En dehors de cette donnée qui n'est pas nécessaire, il ne reste que la forme vide de l'identité. Cette forme est stérile. On peut et on doit l'appliquer constamment, on ne saura jamais rien en tirer. Aussi n'est-ce point là le rôle de la logique analytique. Ce serait bien mal la comprendre que d'y voir un procédé qui consisterait à développer les conséquences du principe d'identité. Ce principe n'est pas une prémisse, il est une règle, une direction générale pour l'analyse. Les sources de l'analyse sont les données empruntées à la réalité, les cadres logiques ne servent qu'à les classer et à les développer, ils ne les créent pas. De plus, l'ordre des concepts n'est pas l'ordre des choses. L'int

1) *De la contingence des lois de la nature*, p. 152.

gence est postérieure au réel, elle doit le reconstruire pour prendre contact avec lui, par un travail interne. Mais elle le reconstruit à rebours, en partant des éléments très superficiels et très généraux qu'elle a d'abord atteints pour monter graduellement à des causes plus profondes et plus lointaines. Il n'y aurait qu'un moyen, pour l'analyse, d'arriver à déterminer la loi de toutes choses, ce serait de partir, non pas d'une idée très pauvre et très vide comme l'idée abstraite de l'être, mais au contraire d'une idée infiniment riche et infiniment compréhensive, telle que l'idée du monde dans sa totalité ou l'idée de la Cause première. Or notre intelligence ne possède pas du tout cette notion, et il nous est radicalement impossible d'y trouver *a priori* la source des lois de la nature et de décider ainsi si toutes choses s'y rattachent par un lien nécessaire ou si, au contraire, quelques-unes n'en dépendent que d'une manière contingente et libre.

Nous ne devons pas insister sur la réfutation du mécanicisme. Spiritualistes et scolastiques ne peuvent que se réjouir de voir la philosophie moderne s'écarter de cette doctrine qu'ils ont toujours combattue.

Plus intéressante est la discussion du principe de causalité. M. Boutroux n'attaque que sa conception phénoméniste. « Tout phénomène, dit-on, a une raison, et cette raison est un autre phénomène. » Or un phénomène, quelle que soit la notion qu'on s'en fait, — apparence manifestant une existence permanente, simple représentation subjective, ou changement constaté par l'expérience positive [1]), — un phénomène est un état isolé du sujet dont il sort et de la conscience à laquelle il apparait, abstrait et posé en lui-même. D'où vient-il ? D'un autre état semblable, nous dit-on, également posé en lui-même, abstrait de toute réalité plus profonde qui pourrait le supporter.

mène ne peut avoir qu'une seule manière de

tène. Paris, Alcan, 1884.

causer un autre phénomène, c'est de devenir ce phénomène, de se confondre avec lui. Il n'a en effet aucune réserve productive d'autre chose que lui-même, il se réduit à sa détermination momentanée. Si donc le phénomène nouveau sort de quelque chose, c'est de cette détermination. Et cela est absurde, puisque cette détermination ne saurait aboutir à une détermination différente sans cesser d'être elle-même. Le changement, dans cette doctrine, devient une illusion, la causalité se réduit nécessairement à la permanence immuable. Ou bien il faut renoncer à la notion de cause, comme l'a très bien montré M. Renouvier, et arriver à ne voir dans les lois de la nature d'autre réalité que la succession des phénomènes, à laquelle par une tendance toute subjective nous attachons une idée de conséquence.

Il faut donc rattacher les phénomènes à des causes plus profondes. Ne seront-ce pas les substances de la vieille philosophie traditionnelle, ces puissances actives, sources d'opérations et de manières d'être indéfiniment variées mais dominées par une loi interne qui est la nature de l'être? Dès lors, les lois scientifiques prennent une tout autre signification; ce ne sont plus des lois de causalité, elles ne font qu'exprimer les conditions dans lesquelles la substance agit, elles sont la traduction antérieure de sa loi fondamentale.

Il pourrait sembler que M. Boutroux oppose parfois la finalité et l'efficience. Son idée est plutôt, si nous comprenons bien, que les véritables causes efficientes sont des causes plus souples, plus riches de déterminations variables et par suite plus susceptibles de finalité et aussi de liberté que les causes phénoménales auxquelles on voudrait réserver toute efficience. Or il est vrai que la cause efficiente, si on fait abstraction de la finalité qui la dirige, est douée d'une certaine contingence, qu'elle peut produire des eff divers: telle est bien la notion de la « puissance » aristotélicienne. C'est pour cela qu'elle est s

finalité, et qu'on peut trouver en elle la source de la liberté. Mais lorsque cette puissance est considérée concrètement, avec la direction régulière qui en fait une nature spécifique, elle devient le fondement de lois qui n'ont rien de contingent. C'est ici que nous devons nous séparer de M. Boutroux. Pour lui la contingence est universelle. Pour nous il règne dans le monde une nécessité fondée sur la finalité des natures, cette nécessité « heureuse » dont parlent Leibniz et ce maître auquel M. Boutroux dédie son premier ouvrage, Félix Ravaisson. Ce n'en n'est pas moins une nécessité. Mais elle n'a rien de fatal, sa source est interne, elle ne s'oppose pas à la liberté. Au contraire, dans les êtres dont la finalité s'élève assez haut pour pouvoir comporter le choix indifférent entre des déterminations accessoires au point de vue du bien supérieur qui les entraîne, nous arriverons nécessairement au libre arbitre.

La nécessité ou la liberté de l'action dérive donc du rapport qu'elle soutient avec la fin de l'être. La cause efficiente, la puissance active comme telle n'est pas déterminée. Elle ne l'est que par la finalité ; sans cela elle est, par elle-même, contingente. C'est la doctrine de saint Thomas : « Agens non movet nisi ex intentione finis ; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum quod habeat rationem finis. » Cette notion est intéressante à noter et à méditer, pour nous scolastiques. Elle pourrait projeter de grandes lumières sur certains problèmes. Qu'elle nous garde au moins d'une façon de comprendre le principe de causalité qui vraiment se rapproche fort, dans un tout autre ordre d'idées, de la conception phénoméniste dont il était question tantôt. C'est l'enseignement utile que nous devrions tirer du mouvement ·ingentiste ».

depuis les ouvrages de M. Boutroux, a

r les idées de finalité et la notion

des causes « ultraphénoménales » si bien mises en lumière par le maître de Sorbonne, on a accentué la doctrine de l'universelle contingence et la critique des lois scientifiques pour aboutir à un anti-intellectualisme vraiment étrange[1]).

L. Noël
Agrégé à l'École Saint Thomas d'Aquin.

1) Voir les ouvrages de M. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur les données immédiates de la conscience.* — Voir aussi la *Revue de Métaphysique et de Morale*, surtout les articles de M. Leroy; ainsi que M. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.* Paris, Alcan, 1896.

Mélanges et Documents.

VII.

LA PHILOSOPHIE DE M. GROTE

PROFESSEUR A CAMBRIDGE.

Dans son « Exploratio philosophica »[1] M. Grote ne nous donne que les prolégomènes de la philosophie morale. N'allez pas y chercher l'ordre et l'agencement d'un traité : tout est laissé à l'état de « Rough notes ». Ajoutez à cela que l'auteur a voulu remédier à l'énorme confusion de notre terminologie philosophique moderne en donnant souvent aux termes un nouveau sens, et la difficulté d'interpréter son idée se comprendra facilement.

On pourrait dire que M. Grote emploie la méthode d'« opposition » : il ne développe, en effet, son système qu'en examinant et commentant les opinions des autres. Pour ce faire, il ne sort pas de la philosophie anglaise contemporaine et fait surtout à Ferrier, Hamilton, Spencer, Mill, Whewell, l'honneur d'un examen approfondi. Il distingue trois courants philosophiques.

Voici d'abord l'ancienne philosophie de l'esprit humain (Locke, Hume et autres) qui, ne se contentant pas d'attribuer à l'homme, à l'exclusion des animaux, le monopole de l'esprit, restreint encore cette étude chez l'homme aux seules représentations intellectuelles et mérite ainsi le nom de *noo*-psychologie, psychologie de l'idée. Or, cette veine est épuisée, on en a déjà retiré le peu qu'on pouvait en attendre : même dans ce domaine restreint on tombe souvent

1) ***Exploratio philosophica***, II vol. by John Grote, B.D., senior fellow of Trinity [...]essor of moral philosophy in the University of Cambridge. — Seule
[...] arrangée et éditée par M. Grote en 1865. Elle venait d'être
[...] Bickersteth Mayor, M. A. publia sur la demande
[...]rt en 1866) le second volume des notes qui

dans une psychologie erronée (*Mis-psychology*) qu'il nous faudra rencontrer. Et cependant à l'heure présente le champ est large ouvert à une bonne *physio*-psychologie. Par là qu'on n'entende pas seulement « l'anatomie mentale humaine, l'anatomie du corps poursuivie aussi loin que possible dans la direction de l'esprit et l'observation des résultats de l'action de l'esprit. C'est une anatomie comparée qu'il nous faut actuellement : une étude des variétés de l'intelligence animale ».

Voilà une des deux branches en lesquelles tend à se diviser ce premier courant philosophique. Que ces physio-psychologues déposent toutefois la prétention que *leur* science répondra aux grandes questions de l'intelligence humaine ou dictera ce que nous *devons* faire. Ceci n'appartient qu'à la vraie philosophie, la seconde subdivision qui constitue en même temps le second courant philosophique anglais.

La véritable philosophie, c'est l'étude de la sensation et de la pensée ; — non la question de la relation de notre esprit à notre organisation corporelle ou de la distribution d'esprit plus ou moins semblable au nôtre dans les différents organismes, — mais l'étude de *notre* pensée, de *notre* sensation, comme *nous* les comprenons, pensons, sentons au fond de notre personnalité. Ici il faut se garder d'un excès d'idéalisme, que Grote appelle *notionisme*, parce qu'il tend à réaliser ce qui n'est que notion logique. Certes, l'esprit est actif et ses productions sont des réalités ; il faut néanmoins exclure certaines notions du monde réel.

A l'opposite se trouve le troisième système, qui ne mérite pas le nom de philosophie : c'est le positivisme, ou, pour employer le terme de M. Grote, le « phénoménisme erroné », qui cesse précisément d'être erroné lorsqu'il cesse de prétendre au titre de philosophie.

Une vraie philosophie sans notionisme, une étude juste de la nature sans cette prétention de nous fournir la philosophie et la moralité : voilà ce qui, loin de se combattre, doit coexister et s'éclaircir mutuellement, chacune de ces recherches étant légitime dans son domaine propre. Voilà aussi tout ce qu'il s'agit d'expliquer dans le système de M. Grote, non par l'analyse de toutes les questions philosophiques qui sont traitées dans ses notes, mais par l'examen de ces trois notions fondamentales : le phénoménisme, le point de vue philosophique, le problème de la connaissance.

Le point principal, qui résume en même temps sa pensée, c'est que le monde peut être envisagé sous deux aspects différents ; ou [illegible] exactement, que dans notre considération sur les choses no[illegible] vons effectuer une double abstraction : d'une part, consid[illegible]

tement les objets de connaissance ou ceux qui se posent comme tels, d'autre part étudier le fait lui-même de la connaissance. La première considération, que M. Ferrier appelle la façon ordinaire de penser, et qui est de fait la façon générale de se représenter les choses, ou plutôt l'aspect sous lequel le monde se présente lui-même à nous, a reçu de M. Grote le nom de *phénoménisme*, terme dont il s'agira de fixer la portée. L'autre, qu'il n'oppose pas à la première comme M. Ferrier, mais qu'il place à côte d'elle, c'est la véritable philosophie, la « view » philosophique. « A elle d'examiner la nature et la genèse de la connaissance, le sens de ces termes : vérité et certitude ; à elle aussi de nous renseigner sur la nature de la liberté et du choix, sur le sens que peut avoir pour nous un projet ou idéal d'action. » Cette dernière partie toutefois, qui forme sa philosophie pratique, ne doit pas nous occuper pour le moment.

Qu'est-ce donc que ce phénoménisme ? Le phénoménisme représente le monde tel qu'il se pose comme objet de connaissance *commun à tous* — toute nuance d'un sens spécial au terme « connaissance » mise de côté. — « Le monde phénoménal, c'est ce qui remplit exactement notre capacité cognitive et constitue notre nature idéale ou imaginative. Sous ce rapport, le phénomène est l'objectif, l'idéal le subjectif. » C'est dire que nous ne faisons que recevoir, emplir une capacité avide de connaissances. Et que nous représente cet aspect particulier ? D'une part, nous-mêmes : le « moi », mais le moi phénoméniste comme nous le dirons ; d'autre part, tout un monde en dehors et à côté de nous : l'un et l'autre composés de divers éléments et forces agissant différemment entre eux. Nous disséquons et analysons dans ses parties constitutives aussi loin que possible, le moi tout comme les autres organismes et objets qui l'entourent. Voilà le domaine de l'homme de science, avec ses diverses subdivisions et terminologies, ou l'étude des éléments constitutifs et des lois de la matière.

Le moi et le monde, deux réalités indépendantes entre lesquelles est jeté une espèce de pont. Nous disons « est jeté », car dans cette considération, il n'apparaît pas que c'est nous qui le jetons ; il y est, nous l'observons. Ce pont, c'est la sensation, ou plutôt ce que M. Grote appelle constamment, et fort heureusement semble-t-il, communication matérielle ou corporelle. Action physique entre l'organisme visuel et les vibrations lumineuses, entre l'organe auditif et les ondulations sonores, en un mot, entre les diverses portions
ière qui ne sont pas nous et une portion spéciale, appelée
communication ; voilà ce qui est du domaine
hysiologue peut étudier et poursuivre

dans toutes ses modifications. C'est à cette communication que nous *assistons* par la sensation. La sensation n'est donc pas la communication, mais ce qui l'accompagne. Devant elle le physiologue s'arrête : elle ne trouve aucune explication dans la considération phénoméniste; car elle ne se pose pas comme objet de connaissance commun à tous, comme se pose par exemple l'action chimique dans un nerf ou la contraction d'un muscle.

Comment apparait donc la connaissance à ce point de vue phénoméniste, pour autant toutefois que ce problème peut se poser ici? Nous existons, et à côté et indépendamment de nous existent aussi les choses. Nous apparaissons alors comme quelque chose de susceptible de connaissance. La connaissance vient à nous, de sorte que l'activité est placée dans l'objet supposé de connaissance. De là que, avant de pouvoir former des idées, nous devrions avoir reçu des impressions, nous devrions avoir *été* affectés de quelque façon. L'existence apparait ainsi comme le *fait;* la connaissance,comme une *possibilité* qui peut survenir : c'est un pur accident, elle n'est nullement essentielle à la réalité des choses indépendantes d'elle. En somme, nous pouvons dire que dans la considération phénoméniste, nous sommes chez les objets de connaissance et non pas chez nous, et que nous sommes une pure réceptivité.

Or, ici se place le positivisme. Celui-ci prétend que cette apparence que nous venons de décrire est la seule réalité. C'est pourquoi M. Grote lui donne le nom de « phénoménisme erroné ». Celui-ci, au lieu de s'en tenir au seul point de vue légitime du phénoménisme, prétend atteindre à un domaine inaccessible pour lui ; il veut borner le cercle de notre connaissance à cette façon ordinaire de penser, alors qu'il reste encore à considérer ce qu'il y a de plus important et que M. Grote appelle le point de vue philosophique. On comprend dès lors que M. Grote refuse à juste titre au positivisme le nom de *philosophie*.

En effet, comme nous l'avons vu, le phénoménisme n'est qu'une abstraction considérant seulement les objets de connaissance sans toucher au fait lui-même. N'imaginons cependant pas une abstraction comme celle de Kant, qui met en regard des objets de connaissance une faculté pure, vierge de tout contact avec eux. Au contraire c'est le fait cognitif, considéré du point de vue de la conscience, seule à même d'en juger, qui fait l'objet de la seconde considération, de la philosophie selon M. Grote. Partir de notre conscience, étudier ses données et baser tout là-dessus, voilà ce qu'il appelle « philosopher ». Pour Mill, le fait premier, c'est qu' « il y a sensation », sans considérer d'abord que c'est la sensation de

qu'un ou de quelque chose : cette considération ne vient qu'après. — Pour Spencer, l'objet est bien plus important et plus immédiat à la connaissance que le sujet. La connaissance doit nécessairement avoir un objet, mais on peut facilement la concevoir sans sujet, sans qu'on la prenne pour la connaissance de quelqu'un. Le fait premier est : *cogitatur de hoc.* — A cette double position positiviste M. Grote oppose que le fait premier, la base de toute considération philosophique, n'est pas *sentitur*, mais *sentio ;* non *cogitatur*, mais *cogito : je* connais, *je* sens, *je* suis conscient de tel ou tel sentiment. « Moi sentant », voilà la chose que nous connaissons vraiment et dont nous sommes absolument certains d'une certitude inconnue au monde phénoméniste.

Tandis que le phénoménisme nous plaçait dans les choses, la philosophie nous fixe donc *chez nous*, dans le « moi ». « Qu'il existe ou non quelque chose à côté de nous, du moins nous sommes certains que nous sentons : que sentiment, plaisir et douleur sont des réalités, à n'en pas douter ; qu'ils sont individuels à ce que, en vertu de la conscience, nous appelons *nous-mêmes ;* et que nous *existons*. Ce « moi » toutefois n'est pas le moi phénoméniste, il en est totalement distinct. Ce dernier, en effet, est une certaine portion de matière organisée et différemment douée pour entrer en communication avec le reste de la matière : aussi tombe-t-il sous la connaissance de tous. Le « moi » philosophique au contraire est absolument égoïste, intime à moi seul et immédiatement conscient : c'est le sentiment subjectif incommunicable ; moi seul je l'éprouve et sais m'en rendre compte. N'est-ce pas le moi sentant — et sentiment (*feeling*) est toujours pris au sens large de modification quelconque de conscience — comme le moi pensant de Descartes, enfermé probablement dans une écorce matérielle ? Aussi « tandis que le verbe phénoméniste est « être » dans le sens d' « exister », le verbe philosophique est « sentir », au sens neutre : tel ou tel sentiment subjectif. Dans le jugement : *Je pense*, (*donc*) *je suis*, « être » indique quelque chose qu'un autre peut partager avec nous ; penser ou sentir au contraire implique quelque chose qu'un autre peut avoir comme nous, mais pas partager avec nous. Si la notion d'*être* est quasi générique, *sentir* trahit notre personnalité, notre individualité. »

On n'en peut nullement conclure que nous nous enfermons complètement dans notre « moi », sans rien voir au dehors. Sur la même
...tablit notre connaissance du monde extérieur, ou
...que nous ne sommes pas seuls. En nous sen-
...ns nous sentons au milieu d'un univers dont

nous faisons partie. « Même notre conscience rudimentaire, aussi loin qu'elle est intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle constitue un germe de développement intellectuel ultérieur, pose déjà une distinction entre nous et quelque chose qui n'est pas nous. Il n'est pas réellement exact de dire, comme un fait ultime dont on ne peut ni doit rendre compte, que nous reportons nos premiers sentiments de plaisir ou de peine à une cause indépendante de nous ; car la distinction commence plus tôt. Dès que nous avons la conscience répondant à ce mot : *nos* sentiments, nous avons l'idée d'un univers, grand ou petit, dont *nous* faisons partie. » Donc en même temps que la conscience du moi, s'éveille en nous la connaissance du monde extérieur; et cette dernière doit nécessairement se bâtir sur la première. C'est pourquoi M. Grote l'oppose à ce qu'il appelle la psychologie erronée du premier courant philosophique indiqué plus haut. « Son grand défaut est, en effet, de tenter l'analyse de notre conscience — ce qui est vraiment philosophique, — *tout en nous supposant* cependant, nous qui avons la conscience, des êtres particuliers et localisés au milieu d'un univers de choses ou d'objets semblables à ce que nous sommes nous-mêmes. » Ceci montre bien le fond de son idée : si nous sommes autorisés à faire cette supposition dans la considération phénoméniste, elle n'est rien moins qu'illogique dans le problème philosophique. Seules, en effet, les données de notre conscience peuvent nous renseigner là-dessus : sans elles, cette affirmation se trouve sans fondement.

Il importe donc de commencer toute investigation philosophique par l'étude de sa propre conscience isolée. Dans nos sentiments nous nous révélons d'abord *immédiatement* à nous-mêmes. « Tout près de la conviction de notre existence est la croyance que nous avons un corps, par lequel nous communiquons avec beaucoup de choses, non seulement indépendantes de notre *primal self*, mais extérieures même à notre *corporeal self*. Le monde extérieur et notre corps ne sont que médiatement connus, l'un comme l'autre; il n'est cependant pas exact de dire avec M. Ferrier que, relativement à notre « moi » conscient, le corps est une chose extérieure absolument au même titre que les autres corps matériels qui l'entourent. Non! il est un réel intermédiaire entre le moi et les choses extérieures; et « dans l'acte d'appréhension du moi, ou le moi appréhendé n'est pas simplement la même chose que le moi appréhendant, quoique ce ne soit pas le corps qui sent, mais nous, nous sentons que nous ne pourrions sentir sans lui ». Mais il est bien plus faux de soutenir avec William Hamilton, que nous sommes conscients de la ma comme nous sommes conscients de notre moi pensant, abs

de la même manière, dans une connaissance également immédiate. — « Certes, dit M. Grote, si vous aimez ce terme, nous sommes conscients de la matière ; car la matière est une chose que nous connaissons, et de tout ce que nous connaissons nous pouvons dire que nous sommes conscients. Mais après tout, la matière n'est qu'une chose dont nous avons conscience, proprement une création mentale ; de sorte qu'il reste toujours que l'étude de la conscience est plus élevée que celle de la matière, en d'autres mots, que la philosophie l'emporte sur le phénoménisme. Il reste que nous, qui *sommes* conscients, nous nous connaissons (prééminemment) d'une connaissance différente de celle de la matière *dont* nous avons la conscience. »

Cette différence, M. Grote en tient compte dans sa terminologie. On ne peut pas appeler du même nom de *connaissance*, celle que nous avons de nous-mêmes et celle que nous avons du monde extérieur. En effet, la forme et les qualités du non-moi sont entièrement dissemblables de ces formes et qualités dont nous sommes immédiatement conscients en nous et dont nous pouvons donc dire proprement que nous les connaissons. Ces dernières, nous en sommes absolument certains. La connaissance du monde extérieur au contraire est basée, non sur l'existence de ce monde — comme elle le serait d'un point de vue phénoméniste, — mais sur *notre sentiment qu'il existe*. Cette connaissance, loin d'être immédiate, dépend donc de la valeur et de l'autorité de ce sentiment et c'est pourquoi la philosophie dit plutôt que nous *croyons* à l'existence du monde extérieur.

Comment se présente le fait de la connaissance ? Nous avons vu le point de départ du philosophe ; mais comment se comporte-t-il en route ? On peut pressentir *a priori* qu'une large part sera faite à l'idéalisme.

Exposons d'abord ce qu'il signale comme le sophisme continuel de la noo-psychologie : cela nous fera mieux saisir sa propre opinion. Nous commençons, dit-il, par affirmer que certaines impressions sont produites sur nos organes des sens par des objets extérieurs et, après que peut-être quelque autre chose a eu lieu, nous continuons à dire que nous acquérons une perception de l'existence et des qualités des objets qui nous ont occasionné ces sensations. Impression et perception étant différentes et successives, comment y a-t-il possibilité de savoir que ce que nous percevons est l'existence et les qualités des objets qui sont cause de l'impression ? Voici où nous en sommes : les objets existent, quoique pas en[illegible]ous : d'autres les perçoivent probablement, cependant [illegible] rien à leur sujet. Mais voilà qu'ils font [illegible]fficile de dire *qui* le sait (car

pour nous, nous ne connaissons pas encore leur existence), mais supposons qu'un spectateur physicien s'en rende compte en observant que notre œil, par exemple, est dirigé vers un certain objet. Puis, après un laps de temps, vient la perception. Quel homme peut savoir que l'objet, dont nous percevons l'existence, est le même que celui d'où vient l'impression? Nous-mêmes nous ne le pouvons pas ; car si nous avions su, en recevant l'impression, que c'était l'objet qui la donnait, nous aurions connu l'existence de l'objet avant d'en avoir acquis la perception. Ce n'est pas le spectateur non plus qui le dira. Il saura peut-être, en suivant la direction de notre œil, quel objet fait *impression* sur nous ; mais préciser *quel* est l'objet dont *nous percevons* l'existence, voilà ce qui n'est pas en son pouvoir, cela étant réservé à notre seule conscience. Personne ne peut donc le savoir.

Voilà le procès que M. Grote fait du problème de la connaissance, tel qu'il est présenté ordinairement. Impression sur une espèce de toile vierge entraînant pure subjectivité, présupposition gratuite de l'existence avant toute connaissance, telles sont les erreurs que M. Grote prétend corriger. L'impression n'est pas la connaissance : celle-ci ne commence qu'avec notre réflexion, notre propre activité. M. Grote semble bien mettre en lumière, quoique en l'interprétant d'une étrange façon, cet aphorisme : *incipit cognitio ubi desinit passivitas.*

Il y a communication. Mais nous ne faisons qu'*assister passivement* à ce processus indépendant de notre propre réalité ; nous ne sommes pas purement susceptifs, mais aussi actifs ; et de l'application droite de cette activité dépendent le contenu et la valeur de notre connaissance. Ceci n'empêche nullement que nous soyons pour notre connaissance entièrement dépendants de la communication matérielle, en ce sens que nous ne pouvons tirer de notre propre fonds des données qu'elle n'aurait pas fournies, quoique nous puissions et dussions voir au delà d'elle. Qu'est-ce donc que *voir*, par exemple, des objets? Est-ce l'organe visuel qui les *voit?* Est-ce lui qui fait que nous les connaissions comme des choses, des *unités?*

Ce qui *voit*, c'est l'esprit. La communication corporelle dans le sens de la vision ne fait que *présenter* l'objet de la vision à l'esprit : c'est bien le *id quo*, la *species sensibilis*. De même ce que nous avons devant les yeux à chaque moment, n'est qu'un faisceau confus de couleurs; d'où vient donc que nous voyons des « choses » *(things)*? — La communication entre agents naturels et certaines parti notre organisme ne suggère pas ce discernement d'obje

comme notre connaissance de l'univers nous les présente. Il est vrai que nous pouvons nous arrêter à cet aspect phénoméniste, mais jamais nous ne pouvons y arriver, ni l'apprendre, qu'en passant par un processus non-phénoméniste. C'est le principe favori de Grote, et il ne cesse de le répéter contre le positivisme : « The phenomenalism is a manner in which we can *hold*, but not *get*, knowledge. » Prétendre donc que cet aspect phénoméniste est toute la connaissance ou la seule valable, c'est commettre un suicide intellectuel, c'est nier la voie par laquelle on est arrivé. Car si nous avions été phénoménistes dès le premier instant, nous n'aurions jamais pu l'être. La communication matérielle, en effet, nous aurait peut-être amenés tout au plus à connaître les lois des agents naturels et les éléments constitutifs des choses, mais jamais l'univers de « choses » tel que le langage le présente.

D'où vient donc ce caractère fondamental de notre connaissance de l'univers ? Certes la circonscription spatiale est un élément d'unité, mais pas suffisant : nous-mêmes nous en sommes la cause, nous-mêmes nous y mettons l'unité. L'histoire de l'acquisition de notre savoir, de notre *learning*, c'est l'histoire de notre réflexion : le passage dans notre esprit de la confusion à la distinction. Le premier pas dans la communication avec le monde extérieur est la confusion. La sensation, considérée dans ses rapports avec la véritable connaissance ou « sensation intellectuelle ultérieure », peut être regardée comme l'*état subjectif*, auquel correspond, comme *objet* ou *quasi-objet*, la confusion ou un non-moi de confusion. Cet état ne comporte rien de distinct ; c'est le chaos dans lequel la réflexion commence son travail de cristallisation et d'organisation. Dans la mesure où la réflexion commence à y mettre de l'ordre, il y a connaissance. Et comment ? Par une projection de nous-mêmes. L'unité est réellement une projection ou extension de notre propre subjectivité, prenant nous-mêmes, *premier* objet de conscience, comme type de l'existence. Voilà ce qui nous fait coordonner nos sensations en des masses qui nous suggèrent des « choses » ; voilà ce qui proprement *informe* notre sensation.

Voilà bien une forme d'idéalisme : M. Grote tient en effet pour base, non que les choses *existent*, mais que nous les *connaissons* : nous les pensons existantes. Ce n'est plus l'existence présupposée, et puis la connaissance survenant accidentellement ; mais c'est la connaissance qui fait en quelque sorte leur réalité pour nous. Nous [redacted] d'un univers à côté et autour de nous, nous [redacted] des choses sur le modèle de la
nent.

Notre processus de connaissance est donc une création continue ; il n'en faut pas moins se garder des réalisations logiques erronées. Le « notionisme » étend la réalisation jusqu'aux notions de logique formelle. Il prend pour des « choses » réelles, qui *sont* connues, ce qui n'est que qualité, attribut, comme dureté, rougeur et autres adjectifs « substantivés ».

Mais ce que M. Grote rejette surtout, ce qu'il ne cesse de combattre autant que le mauvais phénoménisme, c'est le fameux noumène avec la relativité de la connaissance. Comment envisage-t-il ce problème ? Ou plutôt, comment se fait-il qu'il lui dénie même toute raison d'être? La relativité est un caractère de la connaissance. Elle n'est elle-même qu'une relation : celle d'un esprit capable de connaissance à une matière connaissable. Bien plus, la connaissance porte *sur* des relations, des choses en rapport entre elles. Il faut en effet que l'objet de connaissance soit qualifié, qu'il ait un caractère impliquant des relations à autres choses ; car le non-qualifié, l'inconditionné ne peut être connu puisqu'il n'y a pas moyen de le distinguer. Mais ce n'est pas là ce qu'on veut.

Nous pouvons nous exprimer de deux manières différentes en parlant de la connaissance. Ou bien nous pouvons dire que nous *connaissons* une chose, ou bien que nous *savons* quelque chose *au sujet* (about) d'une chose. La première façon est une présentation, *Vorstellung ;* la seconde, plus intellectuelle, s'exprime en divers *jugements*. Or, chacune de ces deux façons de parler peut être employée, mais on doit se garder de les confondre et de les employer toutes deux dans une même considération. C'est cette confusion que fait la philosophie du noumène. Quand nous sommes en possession de toute la connaissance que nous pouvons avoir *au sujet* de cette chose, nous nous imaginons alors qu'il reste encore une lacune aussi longtemps que nous ne possédons pas, par une connaissance-présentation de la première façon, le *sujet* de nos connaissances. Notons ici que ce « sujet » ne nous indique pas, nous êtres connaissants, mais bien ce substrat supposé vers lequel rayonnent nos divers jugements. Or, ce *Thing in itself* est une simple entité *logique*, une manière d'expression nécessaire pour nous, parce que nous voulons considérer la connaissance comme acquise au sujet *(about)* de quelque chose. Tout cela M. Grote le trouve parfaitement vérifié chez William Hamilton. Son système en effet, revient à *supposer* que l'existence (la chose en soi) est une réalité, mais que nous n'en connaissons que les modes : c'est la fameuse relativité de la connaissance.

Comme nous l'avons noté plus haut, Hamilton tient que la con-

science du moi et celle de la matière s'identifient. Pour connaître la matière, il faut donc forcément examiner les données de la conscience, différemment définie comme pensée, sentiment, volonté, etc... Pas d'autre moyen de la connaître que dans ce contenu de la conscience. Or ce contenu nous livre une matière tout autre qu'elle n'est en réalité : en d'autres mots, ce que nous en connaissons ne constitue que ses divers modes d'existence. D'où peut-on tirer pareille conclusion, sinon de la comparaison de la matière telle qu'elle est connue avec celle qui est en réalité ? Or ce n'est que le premier terme qui est pour nous une vraie réalité ; le second n'est qu'une pure supposition, puisqu'il ne vient pas par la conscience.

On nous présente de prétendus phénomènes comme l'habit d'un noumène inconnu et inconnaissable. Mais que cherche le philosophe ? A se délivrer de ce mot : « sembler », « paraître » pour le remplacer par « être » ; il faut arriver à quelque chose, qui *est* pour lui avec la même conviction qu'il est lui-même. Et dans cette considération c'est l'idée, la réalité proprement dite, qui est le véritable objet de connaissance ; loin d'être inconnaissable, c'est la seule chose qui puisse être *connue* dans toute la force du terme. Notre conscience, notre critère dernier, nous suggère pour ainsi dire à nous-mêmes comme le substrat fixe de nos sentiments qui varient : voilà le substrat de nos connaissances, et il n'y en a pas d'autre. Or il ne nous est pas inconnu, c'est de fait ce que nous connaissons le mieux. Etrange perversion de la notion de connaissance, conclut M. Grote, de supposer que nous puissions connaître que quelque chose est dans sa nature inconnaissable, sinon en tant que la notion de « connaissance » ne lui est pas applicable. Dans ce cas, on ne doit parler ni de connaissable ni d'inconnaissable ; pas plus que de couleurs qu'on ne peut entendre.

Comment se présente donc la connaissance ? Quelle idée faut-il enfin s'en former ? Nous avons vu que la seule et indispensable base de toute connaissance, que son unique point de départ légitime, est la conscience ; faut-il donc en conclure que nous connaissons parce que *nous* sommes ? Nullement, mais parce qu'il y a aussi des choses connaissables. — Ou bien parce que nous ne pouvons pas ne pas penser ; parce que nous sommes nécessités subjectivement ? Pas davantage, mais parce qu'il y a un *fait* correspondant à notre pensée, à côté du fait de son existence comme pensée. Connaissance, cela ne dit-il pas conformité entre pensée et choses, conformité considérée du côté de la pensée ? Eh bien ! nous partons de notre propre conscience, et celle-ci nous livre, dans une absolue certitude, la connaissance de notre pr ant,

comme esprit ; nous voyons donc aussi de l'esprit dans les choses connaissables. « Aussi pour le philosophe la connaissance est une communication d'esprit à esprit. Mais l'esprit objectif étant incorporé est analysé ou retracé hors de cette incorporation *(embodiment)* et reformé en pensée par notre esprit subjectif. C'est à cette incorporation intermédiaire que s'arrête le phénoméniste, c'est elle que le positiviste tient à tort pour seule connaissable. » Dans la connaissance du monde nous jetons réellement notre *propre* esprit dans la matière informe de la sensation, et cependant nous croyons rencontrer un *autre* esprit. Examiner la validité de ce sentiment, de cette opinion que nous ne *formons* pas les choses, mais que nous les *trouvons*, c'est la tâche de la haute philosophie, plus haute que cette épistémologie ou philosophie de la connaissance. Ce problème n'entre pas dans le cadre de son étude.

Concluons. Si le philosophe, d'après M. Grote, doit se baser sur la conscience intime individuelle, et seulement sur elle, si notre processus cognitif est une espèce de création de notre part, nous ne pouvons cependant pas crier à l'idéalisme transcendantal allemand. D'abord, notre propre conscience personnelle du moi nous met de plain-pied dans la réalité. Bien plus, sur elle se base une conscience d'un monde extérieur; voire même, dans la connaissance nous ne sommes pas le seul esprit en activité : il y a des choses connaissables, connues parce que esprit.

Il y a toutefois un mélange d'idéalisme chez M. Grote; car il tient, non que les choses *existent*, mais que nous les *connaissons :* nous leur attribuons l'existence qui est en nous, et « nous » étant « esprit » nous les regardons comme de l'esprit objectivé. M. Grote souscrit à ces mots de M. Ferrier : « Un vrai idéalisme n'a jamais nié l'existence de choses extérieures. Il demande seulement ce que comporte cet « extérieur » lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation avec l'« interne », et il montre qu'il n'a alors aucun sens et ne peut en avoir ». C'est la condamnation du noumène. C'est donc, à n'en point douter, un idéalisme bien raisonnable.

Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans la philosophie de M. Grote une teinte cartésienne. Cette existence du moi intime révélée comme pensée; cette séparation radicale entre l'esprit et le corps; ce saut, dans le processus cognitif, de la communication matérielle au sentiment subjectif, conscient : tout cela rappelle singulièrement Descartes. Chez M. Grote aussi, pas de distinction nette entre sens et intelligence ; pas de facultés distinctes ; il n'y a, dirait-on, que la conscience qui absorbe tout, comme seule faculté fondamentale. Il n'en reste pas moins que l'ensemble satisfait

agréablement, et qu'à la lecture de ces « prolégomènes intellectuels » on sent naître le désir de voir paraître bientôt les notes que M. Grote a laissées sur la philosophie morale ; notes qui doivent être assez complètes, puisque la morale constituait l'objet de son enseignement à Cambridge.

G. R. WOAD.

VIII.

Bibliothèque du Congrès international de Philosophie.

I.

Philosophie générale et Métaphysique *).

Les dix-huit études réunies dans ce premier volume de rapports du Congrès de Philosophie tenu en 1900, confirment en tous points le jugement que portait M. Mercier en 1897 sur la psychologie de l'heure présente [1]), à laquelle il reconnaissait trois caractères saillants : étude exclusive des faits conscients ; abandon de la métaphysique ou réduction de celle-ci au criticisme idéaliste ; et enfin prédominance de la psychologie expérimentale. La note générale du volume pourrait s'exprimer d'un mot : subjectivisme et tolérance.

« La notion de vérité se transforme, lisons-nous dans un travail de L. Brunschvicq sur l'*Idéalisme contemporain* [2]) ; la vérité ne repose plus essentiellement sur l'intuition, ... elle réside dans la forme, elle consiste en rapports qui ont pour garant les principes de la législation spirituelle... [La Métaphysique] est une étude positive et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous ; elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité. »

« Ce qui caractérise à nos yeux l'idéalisme contemporain, dit-il plus bas [3]), c'est qu'il se place directement en face de l'esprit et qu'il se donne une tâche unique qui est de connaître l'esprit. » Dans une philosophie de ce genre les mots courants de vérité, objectivité, scepticisme sont repris et restaurés avec un sens presque plausible pourvu qu'on en convienne. Mais on opère avec eux

*) In-8o de 460 pages. Paris, Armand Colin, 1900.

1) *Origines de la Psych. contemp.*, p. 218.

2) P. 39.

3) P. 44.

ce qu'en musique on appellerait une « transposition » en mettant à la clef de la partition philosophique, pour la baisser d'un ton, les bémols : relativité de toute connaissance, — incognoscibilité de la chose en soi.

A lire l'article *Métaphysique et Positivisme* [1]), on est frappé de l'esprit conciliant de l'auteur, M. Calderoni, qui pratique avec une aisance charmante le système du partage des différences ; la Métaphysique est toujours possible et même nécessaire, il suffit de s'entendre sur la valeur des mots. « Les termes dont nous nous servons ont été créés par nous, pour notre usage : ils sont nés du besoin, vrai ou imaginaire, de désigner par eux quelque objet de notre pensée et de le distinguer d'autres objets désignés par les noms différents. Et tout cela *dans la sphère de notre connaissance* » [2]).

Quant au positivisme, il se réduit à préconiser l'esprit positif qui n'est au fond que l'esprit scientifique et le développement d'une qualité nouvelle, complexe et indéfinissable, *le sens historique*, quelque chose de semblable à ce qu'on appelle dans la vie sociale l'inestimable qualité du tact, du savoir-vivre.

Nous ne pouvons certes passer en revue détaillée tous les articles publiés. Tous d'ailleurs, ou à peu près, s'inspirent des mêmes tendances, si nous exceptons le rapport de M. Tchitchérim, *La métaphysique est-elle une science?* dont nous pourrions faire nôtres presque toutes les théories. M. Cantoni *(L'enseignement de la Philosophie dans les Universités et les établissements secondaires)* [3]) propose dans chaque Faculté de Philosophie l'établissement de trois chaires : une chaire de psychologie et de logique ; une autre de philosophie morale ; et une troisième d'histoire de la philosophie. Il n'y aura pas de chaire de métaphysique, non qu'elle soit exclue, mais cette branche présentant, plus que toute autre, un caractère individuel sera enseignée par chacun des professeurs désignés pour une partie spéciale [4]). Quant à l'Histoire de la philosophie, comme elle a pour rôle de faire connaître les directions principales de la pensée humaine, elle passera d'une façon très succincte sur l'histoire de la philosophie au moyen âge, « elle n'indiquera, et à peine, que les doctrines principales qui s'y développèrent et luttèrent entre elles » [5]). M. Cantoni est également partisan d'une initiation philosophique à donner aux

1) P. 59-83.
2) P. 68. C'est l'auteur qui souligne.
3) P. 85-114.
4) P. 97.
5) P. 111.

eunes gens de l'enseignement moyen, la philosophie répondant à une curiosité de l'esprit que la foi surannée ne peut plus satisfaire. D'ailleurs, on leur apprendra moins la philosophie que l'art de philosopher.

L'interprétation *ex professo* de la pensée de Kant se trouve représentée par deux travaux : la *Dialectique des antinomies* de M. Evellin, et *Nombre, temps, espace dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée* de M. Natorp.

M. Evellin estime que les antinomies kantiennes ne sont pas insolubles et que le procès fait à la raison pure spéculative n'est pas clos. Au cours de son travail il nous apprend que « le phénomène est inexplicable s'il n'est double, dedans et dehors, esprit et réalité externe ; il se prête donc tout naturellement à un double mouvement de la pensée : l'un qui lui imprime en l'unifiant la forme du général, pour l'assimiler autant que possible au dedans qui est esprit, et créer la science qui est subjective ; l'autre qui par un acte spécial s'applique à dégager le facteur même qui s'y est rencontré avec l'esprit, et devient ainsi l'instrument propre de la métaphysique, par définition, objective... Le réel, objet de la métaphysique, est d'abord en nous sous la forme vive de l'action et il n'est pas d'esprit réfléchi qui puisse croire que l'action, en son jaillissement spontané, échappe à la conscience. Son témoignage est donc le premier nécessaire à l'affirmation et à la connaissance de l'être, mais il faut ajouter aussitôt que la méthode de raison pure la justifie et l'étend parce qu'elle nous montre, au fond de chaque phénomène, l'action qui limite la nôtre et fonde la réalité hors de nous ».

A côté des travaux précédents nous devons mentionner celui de Lionel Dauriac : *Note sur la doctrine néo-criticiste des catégories*. Renouvier diffère de Kant dans les sens qu'il donne aux mots *a priori* et *nécessaire*. L'apriorisme pour lui consiste en ce que les catégories sont universelles parce que nécessaires. Pour Kant l'apriorité résulte de la nature de l'esprit ; ici, de la nature des choses dont on peut les extraire. Quant à la nécessité, l'esprit ne l'impose pas ; il se contente de la découvrir... parfois.

L'auteur conclut en établissant une catégorie primordiale, immanente à l'entendement humain, qui est celle de la nécessité analytique et se manifeste à travers les trois principes logiques d'identité, de contradiction, du tiers exclus. — Bref, cette étude en corrigeant à la fois Kant et Renouvier se rapproche beaucoup du thomisme.

Bien étrange certes, et passablement simpliste, la thèse du

Dr Bonnier [1]). A son avis, l'intelligence est une faculté corporelle, mais supérieure aux sens. Ceux-ci d'ailleurs ne sont que l'expansion périphérique de l'intelligence. Les différences entre l'exercice intellectuel et l'exercice sensoriel sont d'ordre exclusivement topographique. D'ailleurs, il n'y a pas une conscience commune à deux neurones et le mot *conscience* implique un état collectif. Toute image ou pensée — cela revient au même — se produit quelque part et a une forme géométrique déterminée. De là vient que nous objectivons aussi quelque part les choses, et que le « sens des attitudes » nous révèle notre *moi*. La distinction entre deux pensées provient de leur différence de situation; c'est par la notion du quelque part que nous avons la notion du quelque chose. De là encore naissent la notion de substance : « l'idée de localisation sous divers aspects sensoriels engendre la notion *substantive* et donne une existence *concrète* à ce qui n'était qu'adjectif » — les notions de forme, de mouvement, de vitesse, d'étendue, de temps et de force. Et l'auteur conclut : « Enfin la notion d'espace est la base nécessaire de toute représentation sensorielle et intellectuelle, car l'imagination la plus déviée et la plus exaltée ne peut rien supposer ni supporter qui ne soit quelque part ». Nous ne savions pas qu'en philosophie la notion de *place* prît tant de place !

Le Dr Durand (De Gros) partage l'avis de son collègue en ce qui concerne l'individualité des multiples éléments conscients du moi total, et c'est par le *polyzoïsme* ou le *polypsychisme*, qu'il explique tous les phénomènes hypnotiques [2]). « L'ensemble des connaissances et des souvenirs que notre moi se persuade de posséder en propre appartient en réalité, peut-être pour les 999.999 milionièmes aux moi subordonnés. C'est eux qui ont la garde de ce trésor de savoir et de mémoire, c'est à eux que sans s'en douter s'adresse continuellement notre moi pour les informations les plus indispensables et les plus usuelles. » Que M. Durand nous explique la possibilité de pareilles « informations » : là surgirait peut-être une petite difficulté.

Purement psychologique aussi et sans caractère critique ou métaphysique est la thèse de M. Bergson sur *les origines de notre croyance à la loi de causalité*. Toute éducation d'un sens implantera en nous la croyance à la causalité. L'acquisition de notre croyance à la loi de causalité ne fait qu'un avec la coordination progressive de nos

1) Dans le *Rapport de l'intuition spatiale avec les représentations intellectuelles*, pp. 17-35.
2) P. 147-164.

impressions tactiles à nos impressions visuelles. C'est du sentiment de *notre* mouvement conséquent à une impression visuelle, que nous tirons l'idée de cause que nous attachons à l'objet vu.

M. Hodgson, lui, étudie d'une façon plus objective les conceptions de la cause et de la condition réelle. Nous devrions réformer notre notion de la cause efficiente et en restreindre l'efficacité à la fonction de causer l'*existence* ou l'apparition de ses effets, lui soustrayant la fonction de causer la *nature* ou la qualité de ses effets ; ainsi restreinte, la notion de cause efficiente devient la notion qu'on peut appeler *condition réelle* (?). L'auteur a été amené à cette opinion en admettant que les qualités en tant que qualités sont incapables d'être pensées comme ayant une cause. Il conclut que leur existence doit être conçue par nous comme dépendant de quelque chose qui, quoique entièrement inconnue de nous quant à sa nature, doit être cependant située par rapport à elles dans une relation analogue à celle où des conditions réelles connues sont par rapport aux qualités connues de la conscience humaine, qui nous sont familières ; et la science au lieu d'être l'étude des causes ou des raisons n'est plus que celle des conditions réelles. Cette théorie confine au mécanicisme, non en niant, mais en négligeant les causes spécifiques [1]).

Dans son travail *La science positive et la liberté*, M. Le Roy fait tout un réquisitoire contre la science. A l'en croire, elle n'est qu'un vaste édifice de tautologies : « Les vérités scientifiques bien fixées sont des définitions décrétées par nous à l'occasion des faits en vue de construire un discours qui nous permette de « parler » le monde, et ce discours lui-même est ordonné à l'action ». Par exemple, s'il y avait de l'eau qui n'entrât pas en ébullition à 100°, nous dirions : ce n'est pas de l'eau. Toutefois cela est raisonnable, parce que cela est naturel [2]). Les applications ne vérifient pas les théories, mais celles-ci sont construites de manière à exprimer le succès des applications. L'auteur insiste encore sur la difficulté des thèses scientifiques, leur incertitude et les cercles vicieux qu'elles impliquent comme, par exemple, quand on prend pour mesure du temps un mouvement uniforme, alors que la vérification de l'uniformité suppose déjà donnée une mesure du temps. En résumé, n'importe que l'action et la liberté humaine, devant laquelle le monde se présente comme objet ou obstacle, toujours comme stimulant.

Toutefois cette conception de la science et de la liberté comme

1) P. 313-341.
2) P. 317.

choses parallèles n'est pas celle qui identifie le *voir* et le *savoir* et attribue à l'esprit le droit de construire librement — conformément à sa nature — l'édifice scientifique. Elle garde donc un certain caractère dogmatique. A ce titre nous pouvons noter de même le travail de M. Lapie : *Rationalisme et fidéisme* [1]). L'auteur analyse judicieusement la part de la volonté dans l'adhésion intellectuelle. Même quand il est indépendant des passions, de l'amour-propre ou de tout autre moteur volitif, le jugement est un acte de l'esprit et la volonté ne porte que sur l'attention. Regrettons seulement que M. Lapie n'ait pas continué en si bon chemin pour mieux montrer quand et à quelles conditions la foi est non seulement acte de l'intelligence mais acte intelligent, quand elle est non seulement *de la raison* mais *selon la raison*.

Nous pouvons lui opposer M. Weber [2]), pour qui l'adhésion n'est ni l'œuvre de la volonté, ni celle de l'évidence objective mais de l'évidence subjective, soumise comme tout l'Univers à la loi d'évolution [3]) — et MM. Tönnies [4]) et Halevy [5]) qui font également de la science une construction subjective et éclectique, l'une d'ordre sensualiste, l'autre d'ordre intellectualiste.

Nous ne mentionnons que pour mémoire les deux articles *L'éducation du moi* de M. Chartier [6]) et *Sur la critique et la fixation du langage philosophique* de M. Lalande [7]), qui ne donnent lieu à aucune critique, le premier n'étant qu'un amas de divagations confuses, écrites dans un style lapidaire de *pensées* à la Pascal, l'autre se plaçant en dehors de toute discussion d'école pour formuler un vœu d'ordre pratique : la création d'un vocabulaire unique établi comme commune mesure de la pensée philosophique.

Puisse l'union se produire non seulement dans les mots, mais encore dans les théories !

C. SENTROUL.

1) P. 289-311.

2) *L'idée d'évolution dans ses rapports avec le problème de la certitude*, p. 435.

3) « Les philosophes évolutionnistes ne sauraient admettre que l'on établisse dès à présent des bornes fixes entre un usage légitime de la raison, empirique et positif, et un usage illégitime, transcendant et métaphysique, car elles mettent la faculté critique elle-même sur le terrain mouvant du devenir » (p. 452). Il n'y a pas de vérité qui est, il n'y a qu'une vérité qui se fait.

4) *La synthèse créatrice*, p. 415.

5) *De l'association des idées*, p. 219.

6) P. 115-126.

7) P. 257-280.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

III.

Une thèse d'agrégation.

Le 26 juin dernier, l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain admettait M. Maurice Defourny, docteur en philosophie thomiste, à la soutenance publique de cinquante thèses pour l'obtention du grade d'agrégé à l'École Saint-Thomas d'Aquin.

L'assistance d'élite qui se pressait autour du récipiendaire témoignait hautement des sympathies nombreuses que s'était conciliées le jeune lauréat [1]). Le mémoire qu'il présentait sur la « Sociologie positiviste d'Auguste Comte » venait d'être couronné par le jury du concours universitaire à l'unanimité des suffrages. C'est sous l'impression encore récente de ce succès que l'auditoire s'est préparé à la joute brillante qui lui fut donnée en spectacle. Rarement nous avons vu tant de prestesse d'esprit, de clarté et de précision, plus de vigueur de touche dans l'exposé comme dans la discussion des problèmes. Empruntées aux divers départements de la philosophie, les thèses présentaient en outre ce caractère particulier d'être toutes d'actualité, tant au point de vue des matières scientifiques et métaphysiques qu'à celui des questions sociologiques.

M. le professeur Deploige ouvre le feu des objections. Tout en félicitant M. Defourny d'avoir orienté ses études de prédilection vers la sociologie dont quelques-uns contestent encore le caractère scientifique, mais dont l'importance et l'utilité sont incontestables, il aborde la question de fait en ce qui concerne la défense de la

1) La solennité était honorée de la présence de S. G. Mgr Rutten, évêque de Liége ; de Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université ; M. le chanoine Coenraets, vice-recteur ; Mgr D. Mercier, président de l'Institut supérieur de Philosophie ; MM. les professeurs Nys, Deploige, Thiéry, De Wulf ; MM. les chanoines Becker et Bossut ; le professeur Brants ; le Rme abbé des Bénédictins du Mont-César ; le R. P. Provincial des Franciscains d'Irlande ; MM. C. Van Overbergh, directeur général de l'Enseignement supérieur ; F. Deschamps, attaché au ministère de l'Intérieur ; G. De Craene, professeur à l'Université de Liége ; J. Halleux, professeur à l'Université de Gand ; L. De Lantsheere, député ; le R. P. de Munnynck, des Frères-Prêcheurs ; et d'autres notabilités.

monogamie, comme forme essentielle du mariage [1]). Avec la vaste érudition qu'on lui connait, il embrasse le problème sous toutes ses nuances. Il parcourt la lignée des brillants sociologues, qui, du fouillis de l'histoire, ont exhumé les mythes et les symboles ; ou encore prétendent s'appuyer sur la linguistique et l'ethnographie pour renverser nos conclusions. Aussi bien, Bacchoffen, Mac Leman, Morgan, Lubbock, Giraud-Teulon ont employé leur ingénieux talent à opposer une barrière de faits aux principes que nous préconisons.

M. Defourny déclare suspects les postulats fondamentaux des théories adverses ; les faits qui servent à l'étai de leurs conclusions sont sujets à caution ; d'autres, que les partisans de la famille monogame invoquent, répondent mieux aux nécessités primordiales et aux exigences foncières des peuplades primitives, d'autant qu'en se plaçant sur le terrain évolutionniste même on aboutit à la solution qui est nôtre.

M. le professeur Brants s'engage alors dans la discussion de la thèse XLIX. [2]) N'a-t-on point surfait la valeur de la doctrine de saint Thomas sur le prêt à intérêt? La solution, que le maître d'Aquin y donne dans la question 78, a. 1 et 2 de la IIa IIae, engrène-t-elle réellement avec l'état économique du XIIIe siècle ?

M. Defourny reprend les principes généraux de saint Thomas. Il y montre qu'une chose ne peut être appréciée qu'en raison de son usage. Or il est de ces choses dont on ne peut séparer l'usage : celui-ci en emporte la destruction ; l'utilité s'en mesure à la dépense. En ce cas, le créancier n'en peut exiger que la restitution. La gratuité du prêt repose d'ailleurs sur le principe du devoir d'assistance mutuelle qui est une des conditions essentielles de toute sociabilité. Telle était la portée de la question au XIIIe siècle, d'une harmonie parfaite avec la situation économique, à laquelle du reste elle empruntait son rythme si précis. Et cependant saint Thomas laisse percer des réserves ; n'est-ce point contradictoire ? M. Defourny se hâte d'exorciser cette apparence de contradiction en faisant appel à la question 62, a. 4. Affirmatif, saint Thomas n'est pas exclusif. Si l'argent n'était destiné qu'à la consommation, exceptionnellement il pourrait rendre service à l'emprunteur. Il en ressort le *lucrum cessans*. L'éventualité d'un état économique où l'argent, devenant prolifique, déterminerait de nouvelles conditions dans le problème du prêt, s'était présentée à la pensée de saint Thomas. Il ouvrait de

1) Thèse XXXVI : La monogamie est, en fait et en droit, la forme naturelle du mariage.

2) Thèse [illegible] t Thomas sur le prêt à intérêt était en har[illegible]

nouveaux aperçus sur l'histoire de l'avenir ; son regard de voyant marquait ainsi une nouvelle phase progressive dont son époque n'était qu'un des chainons indicateurs. D'ailleurs, des auteurs contemporains et postérieurs au Docteur angélique, dans leurs textes, nous permettent de trancher en faveur du caractère éventuel du « lucrum cessans » que saint Thomas développe dans sa *Somme*. Question toute d'opportunité : saint Thomas s'est borné à vivre de son temps ; cela n'empêche que, penché sur l'avenir, dont les horizons s'ouvraient larges à sa pensée générale, il esquisse en quelque sorte la courbe progressive que parcourra le système économique et pose les jalons d'une solution dont le problème s'agitera dans les siècles futurs.

A M. Brants succède M. Deschamps. On a beaucoup discuté et l'on discute encore sur le point de savoir si l'œuvre de Comte est cohérente dans toutes ses parties [1]). Il semble que deux tendances contraires déchirent l'œuvre. D'une part, c'est la méthode scientifique objective qui fait loi, comme dans les *Opuscules* et le cours de *Philosophie positive ;* d'autre part, c'est la synthèse subjective, comme dans le *Système*, où domine la phase affective. N'est-ce point une palinodie? un retour à l'ancien esprit métaphysique et théologique? — M. Defourny répond que sans doute, à première vue, la contradiction est apparente, mais elle s'évanouit pour qui analyse les tâches entreprises. Le positif, en effet, persiste aussi bien dans l'affirmation que, dans la réalité du monde social, une base sentimentale sert de soubassement à la synthèse des activités individuelles que dans la prétention qu'en science sociale la synthèse doit être d'ordre intellectuel. Base théorique de la science sociale et pratique sociale sont choses diverses réclamant méthodes différentes sans aucunement aliéner leur caractère positif.

Voilà les principales objections d'ordre sociologique, auxquelles M. Defourny a répondu avec un brillant qui mérite tous éloges.

M. Hanquenne a également demandé au défendant de justifier sa première et sa troisième thèses [2]); puis il attaque la définition de la vérité que M. Defourny s'attache à interpréter au point de vue critériologique.

Le R. P. de Munnynck prend la parole pour objecter contre la

1) Thèse XLIII : Nous pensons que l'œuvre de Comte est cohérente dans toutes ses parties.

2) Thèse I : En abordant le problème de la certitude, il faut se garder de porter un jugement soit pour, soit contre la validité de nos puissances cognitives. L'abstention est ici la seule attitude légitime. — Thèse III : Le doute méthodique ne peut être universel sans devenir réel.

liberté de l'homme [1]). M. Defourny n'a point de peine à justifier sa théorie et à renverser le déterminisme.

Intéressante et des plus, l'objection de M. De Lantsheere sur la thèse XXXI [2]). Elle nous fait suivre le développement autonome des idées dans les cycles philosophiques indien, grec et médiéval, et nous montre le naturel de ces débuts de la civilisation.

Enfin M. Halleux clôture la séance par ses objections sur la spiritualité de l'âme [3]).

Il serait difficile d'esquisser la physionomie toute pleine de sympathie et de cordialité de cette solennité. M. Defourny n'a point déçu les espérances de ses auditeurs : aussi le jury a-t-il répondu à l'attente générale, lorsqu'après une courte délibération, il a proclamé M. Defourny agrégé à l'École Saint-Thomas d'Aquin avec la plus grande distinction. Puisse la carrière scientifique, à laquelle, espérons-le, M. Defourny va se vouer, être la continuation de ses brillants succès et refléter sur une scène plus grande le talent qu'il ne fit admirer jusqu'ici qu'à un cénacle d'amis !

OCTAVE DAUMONT.

1) Thèse XXII : L'homme est libre.
2) Thèse XXXI : Dans les civilisations originales, la cosmologie précède historiquement la psychologie, comme l'époque apparait avant la poésie lyrique. Ce fait peut servir d'argument confirmatif à cette thèse fondamentale de l'idéologie scolastique : l'âme n'est connaissable que par réflexion.
3) Thèse XXI : L'âme est spirituelle.

Comptes-rendus.

M. Defourny, Docteur en Philosophie, *La Sociologie positiviste. Auguste Comte.* Un vol. in-8° de 370 pages. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie, et Paris, Alcan ; 1902.

Ne nous étonnons pas du remarquable succès dont la thèse d'agrégation du Dr Defourny fut couronnée au concours du Gouvernement. Ce sera l'avis de tous les lecteurs : cette étude de la *Sociologie positiviste* de Comte est une œuvre de science et de conscience, faite d'érudition, de pénétration et de loyauté, non moins que de saine et vigoureuse philosophie. Nous ne croyons pas exagérer en y trouvant un modèle d'exposé critique, où la sereine justice d'appréciation marche de pair avec une rigoureuse justesse de coup d'œil.

Le travail débute par une trentaine de pages consacrées à la biographie de Comte : préambule nécessaire qui nous apprend les causes personnelles et historiques du système, avant d'en montrer le contenu, la cohésion et la filiation dogmatique. Là se révèle en Comte un apostat de la religion et même de la morale, malheureux et mécontent, intelligence synthétique mais univisuelle qui voit en bloc plutôt que le tout, esprit absolu et impuissant à saisir le réel qui est relatif et même l'abstrait qui est complexe, présomptueux et confiant en ses vues sans songer à les soumettre au contrôle de l'observation des faits. De là sans doute ce besoin de réformes, et ce système, original au moins comme agrégat, neuf d'idées en cours, mais fantaisiste et utopique.

Suivent deux parties d'étendue inégale : l'*exposé* et la *critique* du comtisme. Nous ne faisons pas grief à M. Defourny d'avoir consacré à l'exposé seul les deux tiers de sa dissertation. Trop souvent en effet les systèmes combattus sont sommairement assimilés, rapidement esquissés et maladroitement réfutés, et l'on oublie que, comme les correspondances, toute critique qui ne trouve pas son destinataire à l'adresse indiquée fait retour à l'expéditeur. D'ailleurs, une relation loyale d'une vaste erreur exige à la fois la souplesse et la droiture d'esprit ; elle est non seulement la base, mais bien souvent la moitié déjà de la réfutation.

L'auteur débute par la fameuse *loi des trois états*, vraie épine dorsale du positivisme. Il nous montre le sens exact que la formule

revêt chez Comte : « Les trois états ont coexisté dès l'origine de la civilisation ; les dénominations d'âge théologique, d'âge métaphysique et d'âge positif sont *a potiori* »[1]). Quant aux preuves, elles sont au nombre de trois : une preuve d'analogie, tirée de l'état originel de la conscience individuelle ; une preuve d'ordre historique ; et une preuve de raisonnement, qui revient à dire : Pour des considérants d'ordre social, ce triple stade a dû être, donc il fut. La concision du travail de M. Defourny, ainsi que la solidarité et la connexité de toutes les parties du système qu'il analyse, ne nous permettent pas d'exposer ici le système social du positivisme. Tâchons toutefois d'en donner la quintessence : Une sociologie nouvelle, mais depuis longtemps en gestation, s'impose pour résoudre la crise sociale du moment, et conjurer le désarroi moral produit par la survivance de la théologie et l'inefficacité de la métaphysique. D'après le *principe de complexité croissante*, cette sociologie est la première des sciences selon la dignité, mais la dernière en date quant à l'apparition, et surtout quant à la positivation. Or voici que l'évolution l'a amenée actuellement à l'efflorescence et bientôt à la maturité. La méthode de la sociologie est double, l'une objective : observer pour induire d'abord et déduire ensuite, — l'autre subjective. Toutefois la sociologie étant au sommet de la hiérarchie encyclopédique comporte, au point de vue objectif, au moins *tous* les procédés de la méthode, ceux des mathématiques, de l'astronomie, de la physique, de la chimie et de la physiologie, notamment : l'observation et l'expérimentation, la déduction physiologique, la comparaison des sociétés humaines avec les collectivités animales, la comparaison des lieux, et enfin la méthode historique. Au moyen de celle-ci « le sociologiste cherchera à déterminer, d'après l'ensemble des faits, l'accroissement continu d'une disposition quelconque physique, intellectuelle, morale ou politique, et en même temps le décroissement infini de la disposition opposée ; il pourra ainsi prévoir scientifiquement l'ascendant final de l'une et la chute de l'autre » [2]). Toutes ces méthodes ont pour principe de contrôle l'ensemble des données physiologiques.

Mais la méthode *objective* ne peut conduire qu'à un positivisme de *dispersion*. On n'arrivera à la vraie *systématisation* que par la méthode *subjective*. Celle-ci met l'unité dans les connaissances positives, en les fusionnant toutes dans une étude générale, celle de l'Humanité, et en cantonnant le savant dans les seules théories qui soient pratiques au point de vue sociologique, sauf à lui donner pleine licence de passer la porte qui ouvre sur le domaine de l'imagination et à compléter par la fiction la science proprement dite. Cette fiction n'est so- [illegible] 'e obligation : une coïn-

1) *Op. cit.*, [illegible]
2) *Ibid.*, p. [illegible]

cidence négative, de non-contradiction, avec l'acquis scientifique, et l'utilité.

Comte a été bien inspiré en distinguant une sociologie statique et une sociologie dynamique : l'une « qui recherche à travers les temps et les lieux les formes communes de l'activité collective, l'autre les variations de cette même activité » [1]. Comme éléments fondamentaux de la société, Comte énumère : le consensus social, la propriété, la famille et le langage ; et comme institutions : la division du travail, l'autorité et la religion. Quant à la dynamique sociale, elle repose sur le postulat du progrès indéfini, qui peut se définir « le développement continu des facultés humaines dans ce qu'elles ont de caractéristique » [2], abstraction faite d'un but, d'un idéal ou d'un absolu. Tablant là-dessus, Comte nous esquisse le tableau de l'évolution des éléments ou institutions sociologiques étudiés dans la statique, sauf à reconnaître aux faits idéologiques la prépondérance comme moteurs fondamentaux. Cette évolution aboutit à un stade-limite, dont la physionomie se dessine par les traits suivants : L'Humanité, objet de l'amour et de la vénération des individus, est le Grand-Être de la Religion positive. C'est un organisme dont les membres sont les cités et dont les cellules sont les familles. Les nations, toutes grandes comme la Belgique au maximum, seront établies sur une base matérielle : l'identité géologique permettant une centralisation forte et efficace du travail divisé. Ces nations, gouvernées par les industriels et les banquiers, seront en elles-mêmes cohérentes par le civisme, et unies entre elles par le lien moral de l'altruisme universel et le lien intellectuel d'une langue mondiale, sous la direction hiérarchisée des savants et autres intellectuels et enfin des sociologistes les plus compétents !

La partie critique de l'ouvrage de M. Defourny reprend presque pied à pied les données de la synthèse comtiste et se montre impartiale, sûre et complète. Tout en admettant l'unité du système, en ce sens que Comte ne se serait jamais démenti dans ses grandes thèses, l'auteur ne se fait pas faute d'en relever les contradictions latentes, par exemple à propos de la réflexion psychologique, l'exclusion de la logique du tableau des sciences, la triple et variable acception du mot *métaphysique* etc. De ce travail de dissection philosophique qui fait rigoureusement la part du vrai et du faux, on peut conclure, pour reprendre un mot de M. Defourny lui-même, que ce qu'il y a de vrai dans la sociologie positiviste n'est pas neuf, et ce qui s'y trouve de neuf n'est pas vrai.

Des raisons extrinsèques pourront peut-être empêcher cette doctrine d'échouer. Combien toutefois ne renferme-t-elle pas d'éléments de désagrégation? Voici, en effet, un positivisme fait

1) *Op. cit.*, p. 291.
2) *Ibid.*, p. 143.

fantaisie ; une philosophie anti-métaphysique appuyée sur le déterminisme ; une religion anti-théologique restaurant une Trinité, celle du Grand-Être, du Grand-Fétiche et du Grand-Milieu ; une synthèse qui se donne pour l'aboutissant du développement intellectuel et met à l'esprit la rallonge de l'imagination, — pour aboutir à quelles fictions ! — un code qui prétend donner le dernier mot de la morale et ne touche même pas, loin de l'établir, à la notion fondamentale du devoir ; un programme pratique enfin qui, hautainement généreux, couvre la tombe du passé des fleurs ternes et stériles de l'hommage, médit du présent et s'absorbe dans le rêve d'un utopique avenir !

Le présent travail n'est peut-être qu'une contribution indirecte à la restauration du thomisme. Il n'en pouvait être autrement. On ne se combat en effet que sur un terrain d'entente, et Comte -- systématiquement -- se met tellement en dehors de toutes les données de la philosophie traditionnelle, qu'il combat toutes les écoles sans en blesser aucune, et s'en prend plutôt au bon sens lui-même qu'à un système déterminé. L'auteur toutefois, à l'occasion, a fait un usage efficace des thèses scolastiques fécondées par de nombreuses lectures et des recherches actuelles. Bref, l'étude fouillée de M. le Dr Defourny nous fait un livre de haute valeur, à lire, à relire et à étudier.

C. SENTROUL.

A. LECLÈRE, *De Facultate verum assequendi secundum Balmesium.* Thesis Facultati Litterarum Parisiensi proposita. — Parisiis, Chevalier-Marescq & socii.

La nature humaine offre au doute une barrière infranchissable. On peut bien discuter sur les motifs qui déterminent la certitude et les moyens de l'acquérir, mais l'existence même de la certitude doit être hors de cause : elle constitue un fait nécessaire qui nous est imposé par la nature, et qui préexiste à tout examen. Contentons-nous donc de constater le fait de la certitude et « n'allons point placer la démence au seuil même du temple de la Sagesse » en tâchant de le discuter.

Ainsi débute Balmès dans son examen des questions critériologiques. Et notons-le, il n'est pas dans son intention de distinguer la certitude réfléchie de la certitude spontanée. « La certitude, dit-il, n'est pas le produit de la réflexion ; développement spontané de la nature de l'homme, elle est inhérente à ses facultés intellectuelles et sen[illegible] *[illegible]uver* que l'esprit humain peut jouir d[illegible] ol préfère montrer l'homme [illegible]emarquer M. Leclère, [illegible] de sa thèse, il les

apporte plutôt comme confirmations que comme preuves véritables de son dogmatisme.

Il y a trois critères de vérité : la conscience, l'évidence et l'instinct intellectuel. La conscience embrasse les vérités de sens intime, tandis que l'évidence s'étend aux vérités nécessaires et par conséquent universelles. Quant au criterium de l'instinct intellectuel qui a donné à la théorie balmésienne son cachet d'originalité et qui en est d'ailleurs l'obscur et trop mobile fondement, c'est une inclination spontanée qui détermine la certitude dans un ordre de faits placés en dehors du sens intime et de l'évidence, et en vertu de laquelle nous sommes entre autres forcés de donner aux idées une valeur objective.

Il existe entre les diverses facultés de l'homme un lien profond qui n'a pas été suffisamment reconnu par les philosophes sceptiques. Les sens et l'intelligence se viennent mutuellement en aide, aussi bien pour justifier notre assentiment aux vérités d'ordre idéal que pour acquérir la certitude de l'existence du monde extérieur. Pour atteindre le vrai, nos différents sens agissent souvent de concert, et de même nos facultés intellectuelles et morales se prêtent un réciproque concours pour nous arracher au scepticisme. C'est un des grands défauts de la philosophie moderne de n'avoir pas su reconnaître ce rapport intime qui existe entre les facultés, et, en voulant tout peser au seul point de vue de la froide raison, d'avoir été trop exclusive. A ces confirmations de son dogmatisme, Balmès en ajoute d'autres encore, tirées par exemple de sa réfutation prétendue ou réelle des doctrines adverses, des caractères de nécessité et d'universalité des possibles qui ne peuvent s'expliquer que par l'existence de Dieu (cette dernière théorie a en effet, chez le philosophe espagnol, un caractère aussi bien critériologique que métaphysique).

A divers endroits de son ouvrage, M. Leclère fait remarquer que Balmès n'a pas lu les philosophes idéalistes sans en retirer inconsciemment certaines idées qui parfois ne cadrent guère avec son système. Cela est peut-être vrai, mais ce qui est certain c'est qu'il ne les a pas suffisamment étudiés, car s'il les eût mieux compris, son génie ne se serait pas contenté de ce dogmatisme sans fondement et bon pour des convaincus à l'avance.

M. Leclère donne des théories balmésiennes un exposé méthodique et aussi clair que possible ; mais son examen, forcément superficiel, de quelques grandes thèses de psychologie scolastique, ne dénote pas chez l'auteur un commerce fort intime avec les philosophes du moyen âge.

Nous ne pourrions non plus admettre sans distinction des asser-

tions de ce genre : « re vera Balmesius pater est hujus novae philosophiae (scilicet novae scholasticae) quae apud catholicos, praesertim in Hispania, in Belgica et in Helvetia, vel rigidae cuidam scholasticae, vel horum semi-condillacismo vel illorum semi-lockismo successit » (p. 3).

Pour M. Leclère, le système de Balmès contient beaucoup de bon, et il n'est pas dans son intention de le ruiner. Seulement, c'est un dogmatisme trop large et trop absolu qu'il faut corriger, et l'auteur le corrige en lui substituant ce qu'on est maintenant convenu d'appeler le néo-criticisme. Toutefois, bien que nous trouvions la critériologie de Balmès défectueuse dans son fondement même, à celui qui sans parti pris examinerait les deux systèmes, nous ne savons trop lequel des deux apparaîtrait comme la correction de l'autre.

Ce serait dépasser les bornes d'un compte rendu que de vouloir discuter toutes les critiques émises par l'auteur dans la seconde partie de son travail ; qu'il nous suffise d'en relever l'un ou l'autre point. Selon M. Leclère, la notion de *criterium* est une notion vaine et stérile ; en voici la raison : « subjectivum enim et objectivum simul esse criterium quodlibet necesse est ; dum vero hoc objectivum dicimus, extra mentem veri ponitur signum, nam prout quid vere objectivum dici debet, a cogitante subjecto alienum necessario est ; dum autem hoc subjectivum dicimus, e ratione nostra ipsa credendi jus nostrum quasi elicimus » (p. 81). Mais pourquoi donc faudrait-il que le criterium fût à la fois subjectif et objectif dans ce sens ? On comprend aisément qu'il doit être intrinsèque au sujet et en même temps objectif, mais ce sont là deux attributs qui ne s'excluent nullement.

Le chapitre où l'auteur s'efforce de prouver la doctrine kantienne des jugements synthétiques *a priori* est aussi particulièrement intéressant ; la crue nudité dans laquelle sont exposés les arguments qu'on invoque d'ordinaire à l'appui de cette théorie, en fait bien ressortir la fragilité. Les quelques propositions prises comme exemples par M. Leclère pour montrer que les vérités nécessaires et universelles qui sont à la base des sciences et que nous donnons comme principes analytiques, ne sont que le résultat d'une synthèse *a priori*, ces quelques propositions, à notre avis, ne présentent aucune difficulté sérieuse. E. Leroux.

Lorenzo Paolo Ferrari. *Il popolo che cosa fu — che cos'è — che cosa dev'essere*. S[illegible] sociale. — Genova, 1902.

M. le pr[illegible] des droits et des devoi[illegible] [illegible]s logique :

étudier les droits et les devoirs de l'individu et de l'État pour en déduire l'idéal social que réclame le droit naturel ; voir ensuite, dans l'histoire, jusqu'à quel point cet idéal a été réalisé ; donner enfin les remèdes aux maux qui existent encore dans la société actuelle : telles sont les trois parties de son ouvrage.

Après avoir montré que la justice est le fondement de l'ordre social, l'auteur étudie les devoirs et les droits impliqués dans cette vertu. Le devoir essentiel de l'homme est de conserver et développer toutes ses facultés, de se procurer une certaine somme de biens matériels, et par conséquent de travailler. Les droits primordiaux de l'homme sont au nombre de trois : le droit à la conservation et au perfectionnement intégral de son être, ou, en un mot, le droit à la vie ; le droit à la propriété privée ; le droit à la liberté civile ; c'est-à-dire, le droit que tout citoyen a de développer sa personnalité, aussi longtemps qu'il ne va pas à l'encontre des droits des autres citoyens et des devoirs de la solidarité sociale. Or, l'individu ne peut se suffire pour observer ses devoirs, faire respecter ses droits. Cette question amène l'auteur à donner toute la doctrine chrétienne sur l'origine de la société et son rôle, sur l'autorité sociale, et les diverses formes de gouvernement.

La seconde partie est un aperçu historique sur l'émancipation progressive du peuple depuis le paganisme jusqu'à nos jours. Après avoir montré que les peuples ont successivement reconnu au peuple ses droits essentiels, M. Ferrari fait remarquer qu'aujourd'hui même, malgré les progrès réalisés en la matière, le peuple se trouve encore dans un état d'infériorité physique et morale qui réclame d'efficaces mesures.

Quelles seront-elles ? Tel est l'objet de la troisième partie. Trois systèmes présentent le salut au peuple : le libéralisme, le socialisme et le christianisme. Or, dit très bien l'auteur, le libéralisme faillit à la tâche : au nom de la liberté, il sacrifie l'égalité ; il opprime ainsi le faible, en légitimant tous les excès de l'égoïsme humain. Le socialisme, de son côté, sacrifie la liberté, au nom de l'égalité, et nous ramène au despotisme païen. Le christianisme a tout un programme social : le programme général inscrit dans l'Évangile ou déduit directement de celui-ci ; le programme complémentaire de la démocratie chrétienne qui est l'adaptation des enseignements du Christ aux conditions économiques de l'heure présente.

Les moyens dont dispose l'action populaire catholique sont au nombre de trois : le premier est la diffusion des associations professionnelles ; ces associations auront le grand avantage d'orga-

niser le suffrage universel où il existe, et d'amener ainsi la représentation des intérêts. Le second moyen est l'intervention de l'Etat; l'auteur rappelle, à ce sujet, les principes catholiques sur la matière, et réclame vivement la constitution d'un Code du travail. Le troisième moyen est l'action de l'Eglise et du clergé; l'Eglise, dit-il, a la grande mission de faire régner la justice et la charité dans les relations sociales; et le clergé prêchera d'exemple en soutenant, de son influence morale, les œuvres catholiques, érigées en vue de la réforme chrétienne de la société.

Telles sont, en substance, les idées fondamentales du livre de M. Ferrari. Le plan de son ouvrage est heureusement tracé : il a permis à l'auteur de donner un corps de doctrines logiquement disposé, et de nous retracer en un tout convergent, les idées directrices du droit naturel. Ce qu'il faut admirer chez l'auteur, ce n'est pas tant l'originalité des idées que la clarté et la profondeur avec lesquelles il a su exposer, en une langue simple et incisive à la fois, les grandes lignes de la science sociale. M. Ferrari a le mérite d'être très compréhensif dans ses conceptions : il sait ramener une thèse à quelques idées bien tranchées; cette qualité lui a valu l'avantage de donner des aperçus très synthétiques, et de formuler une critique serrée du libéralisme et du socialisme. Quant à la démocratie chrétienne, elle a, comme on l'a vu, toutes ses sympathies. Rien d'étonnant d'ailleurs chez M. Ferrari. Entendue en son sens, la démocratie chrétienne n'est pas une nouveauté dont il faille se défier, mais l'application intégrale du christianisme à la situation actuelle; le but qu'elle poursuit est éminemment civilisateur, et les moyens qu'elle emploie sont pacifiques.

Quoi que l'on puisse penser de certaines idées secondaires de l'auteur, il n'en reste pas moins qu'un tel livre est appelé à opérer un grand bien dans les esprits et les volontés : il montre sur le vif, la nécessité pour les catholiques de se mettre à la tête du mouvement social; et n'eût-il pour résultat que de montrer cette vérité, il aurait atteint le but de l'auteur : éclairer les esprits, et encourager l'action.

Jos. Lottin.

Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Vierter Theil : *Das neunzehnte Jahrhundert.* 9. Aufl. (mit Philosophen- u. Litteratoren Register). — Berlin, Mittler u. Sohn, 1902; 625 S.

Parmi les nombreuses et excellentes histoires de la philosophie que l'Allemagne a été presque la seule à nous donner, le manuel du docteur Ueberweg, consciencieusement tenu au jour par son nouvel éditeur, M. le professeur Heinze, est conçu et exécuté sur

un plan qui l'a rendu unique et indispensable à la fois. Ce qui caractérise, en effet, les quatre parties ou volumes de l'ouvrage (dont deux sont réservés à la philosophie moderne), c'est qu'il fournit, outre la biographie, non seulement un double exposé doctrinal purement objectif, l'un plus général pour les grands philosophes ou pour tout un groupe de philosophes, l'autre plus détaillé et souvent rédigé d'après les termes de l'auteur, mais encore et surtout la bibliographie la plus complète qu'il y ait relativement à chaque philosophe.

Nulle part, peut-être, cette information si riche et si minutieuse n'est aussi bien venue que pour l'époque du XIX[e] siècle étudiée dans le volume dont il s'agit ici. Deux sections y traitent respectivement des systèmes issus du Kantisme depuis Fichte jusqu'à Beneke et de la philosophie contemporaine *(Philosophie der Gegenwart*, pp. 125-527). La seconde est l'œuvre commune de M. Heinze et de collaborateurs étrangers, généralement de résidence dans les pays dont ils ont chacun retracé, à tour de rôle, d'après un plan identique, le mouvement philosophique au XIX[e] siècle : MM. Ruyssen (France), Dawes Hicks (Angleterre), Monroë Curtis (États-Unis), Geijer (Suède), Credaro (Italie), Rácz (Hongrie), Zába (Bohême), Lutoslawski (Pologne et Espagne), Kolubowskij (Russie).

Il est à remarquer que si des chapitres spéciaux sont consacrés à la philosophie en Danemark et en Norvège, à la philosophie dans les Pays-Bas, la Belgique n'est pas traitée aussi avantageusement ; et les rares indications données au sujet de notre mouvement philosophique, se trouvent disséminées dans le chapitre relatif à la philosophie française. Par contre, sans être complets, les renseignements abondent en ce qui concerne la néo-scolastique dans les différents pays, excepté toutefois la France et la Belgique.

Quoi qu'il en soit de ces desiderata, on excusera volontiers quelques lacunes et inexactitudes [1]) qui se sont glissées dans l'ouvrage

[1]) P. 210 : la revue *St. Thomasblaetter* ne paraît plus. A renseigner comme traitant du néo-thomisme : Van Weddingen, *L'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne*, 4[e] éd., Bruxelles, 1880 ; Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine* (chapitre final) et les articles publiés périodiquement par la *Revue Néo-Scolastique* sous le titre : « Le mouvement néo-thomiste ». — Pp. 212 et 213 : Mgr Haffner est mort en 1899, Mathias Schneid en 1895 ; il faut écrire Meyer. A citer également Aloys v. Schmid, *Erkenntnisslehre*, 2. B le. Freiburg, 1895. — P. 240 : *Zeitschrift für immanente Philosophie* a cessé de paraître. — P. 243, à citer : Max Kauffmann, *Fundamente der Erkenntnisstheorie u. Wissenschaftslehre*. Leipzig, 1890. — P, 376 ;

et que la nature et l'étendue de l'entreprise rendaient presque inévitables. Ne fallait-il pas enregistrer toute la littérature philosophique et étudier jusque chez des manouvriers d'ordre inférieur, l'œuvre philosophique de plusieurs générations en Europe et en Amérique ?

Aussi le présent volume, malheureusement peu connu chez nous, n'est-il pas seulement un instrument bibliographique sans pareil, mais il offre, à certains égards, le meilleur moyen de s'initier à tous les mouvements philosophiques contemporains.

AUG. PELZER.

JOHN BEATTIE CROZIER, *History of intellectual development on the lines of modern Evolution*, vol. I. — Longmans and C°, London, 1897.

L'auteur s'était proposé d'étudier le développement intellectuel de l'humanité, en se basant sur les données historiques. Il poursuit les diverses manifestations de la pensée humaine depuis les philosophes grecs jusqu'à la fermeture des écoles d'Athènes sous Justinien. La thèse fondamentale de l'auteur peut s'énoncer comme suit : Les diverses philosophies et religions de l'humanité ne sont que les résultats d'une progression constante et logique de la pensée humaine.

Une grande partie du livre de M. Crozier échappe à la critique philosophique. Ses théories sur l'interprétation de la Bible, sur le rôle du Messie, le caractère du christianisme etc., appartiennent à un autre domaine. La caractéristique de l'auteur dans l'exposé de ses théories est une assurance que des affirmations parfois très catégoriques ne déconcertent pas. L'exode du peuple juif dans le désert,

la *Revue Thomiste* a été fondée en 1893, la *Revue Néo-Scolastique* en 1894, les *Annales de philosophie chrétienne* en 1820. — P. 396, il faut lire *Prat* au lieu de *Prol.* — P. 404, on souhaiterait ici un aperçu sur les doctrines de M. Bergson ainsi que sur la « philosophie nouvelle » de MM. Leroy et Wilbois. — Pp. 561 et 562 : la *Scienza italiana* et l'*Accademia Romana di San Tommaso* ne paraissent plus. Il y aurait à citer les noms et les publications philosophiques de Zigliara, Lepidi, Satolli, Talamo, Barberis, Tornatore, Lorenzelli, de Mandato, Remer, Mattiussi, Chiesa, Puccipi, Cappellazzi, etc. Remplacer l'expression « wiedergeweihter Priester » par « mit der Kirche versöhnter Priester », l'Eglise catholique ne conférant jamais une seconde fois le sacrement de l'Ordre à un sujet validement ordonné. — Pp. 586 et 587, à citer : Latinus, *Une excursion philosophique en Espagne* (*Revue Néo-Scolastique*, 1901) et les noms et ouvrages de Hernández y Fajarnés et de R. de Cepeda.

tel que nous le raconte M. Crozier à la page 165, est un exemple typique de la façon dont il comprend l'exégèse biblique. Il est regrettable que l'auteur ait omis de citer les documents bibliques ou autres sur lesquels il s'appuie, ou tout au moins d'indiquer l'exégète dont il a emprunté les doctrines.

L'analyse que fait M. Crozier de la philosophie de Platon et d'Aristote nous intéresse plus directement.

L'étude de la philosophie platonicienne est trop brève et trop incomplète. Un génie comme Platon occupe dans l'histoire du développement de la pensée humaine une place plus importante que ne le pourraient faire croire quatre pages du livre de M. Crozier. D'ailleurs, ces quatre pages ne sont pas rédigées avec soin. L'auteur indique les quatre principes de Platon : le Bien, les Idées, le Nombre, et l'ἄπειρον. Et il passe sous silence l'idée de « Dieu » que le philosophe grec décrit avec tant d'éloquence. Il est étrange que l'auteur n'ait pas même indiqué la controverse qui existe sur le rôle de Dieu dans le platonisme.

Passons à Aristote. L'auteur a fait dans les ouvrages du Stagirite des découvertes étranges. Voici comment il fait évoluer les pensées de Platon pour arriver à celles d'Aristote : « Il prit (Aristote) les quatre éléments séparés et indépendants de Platon : le Bien, les Idées, le Nombre et l'ἄπειρον. Il les divisa en deux groupes ; plaça le Bien et les Idées d'un côté, les mêmes Idées et l'ἄπειρον de l'autre. Ensuite il prit les Idées du premier groupe, et au lieu de les laisser *en dehors* du Bien suprême, et indépendants de lui, comme Platon l'avait fait, il les plaça *dans* le Bien suprême, c'est-à-dire dans son intelligence. Puis prenant l'ἄπειρον du deuxième groupe, il le chargea des mêmes Idées dont il avait doté le Bien » (p. 55). Et pour appuyer ces étranges théories, pas un texte, pas une note, pas même une référence à quelque commentateur d'Aristote !

A un autre endroit (p. 58) l'auteur se charge de nous expliquer ce qu'Aristote entend par *matière* et *forme* : « Dans la nature organique, par exemple, l'odeur d'une rose est sa forme et non sa seule composition botanique... Et ainsi il se fait qu'Aristote définit la forme... comme une nouvelle qualité ajoutée aux éléments dont une chose est faite. De la même façon nous pouvons dire que l'eau est la forme, la qualité ajoutée à l'oxygène et à l'hydrogène qui sont sa matière ».

Les graves défauts du travail de M. Crozier ont tous pour origine un vice radical. L'ouvrage de l'auteur n'est pas un ouvrage scientifique, c'est un livre « à tendances ».

Sans doute, nos connaissances actuelles sur les religions et les

philosophies nous permettent déjà des vues d'ensemble. Mais ces considérations générales doivent être basées sur la vérité objective ; il est antiscientifique de créer des cadres *à priori* et d'y faire rentrer malgré tout les religions et les philosophies. Or M. Crozier admet comme postulat que les religions et les philosophies ont évolué, il ne *veut* voir aucune lacune dans leur processus évolutionniste. Dès lors, lorsque les philosophies et les religions n'ont pas pris naissance d'après la théorie évolutionniste de l'auteur, M. Crozier *crée* leurs soi-disant évolutions.

L. Colens.

S. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin.* Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der « Summa contra Gentiles ». — Herder, Freiburg i. B., 1902.

Dans cette brochure d'une quarantaine de pages, M. Weber s'en tient exclusivement à la critique d'un texte du chapitre XIII, livre I[er] de la *Somme contre les Gentils*. D'après plusieurs éditions, saint Thomas aurait écrit au cours de la démonstration du fameux principe : « quidquid movetur, ab alio movetur » : *Ergo ad quietem unius partis ejus, non sequitur quies totius* (leçon A), tandis que d'autres éditions omettent la particule *non* (leçon B). On se trouve ainsi en face de deux énoncés contradictoires, lorsqu'on veut faire le commentaire de cette preuve de l'existence de Dieu.

L'auteur revendique l'authenticité de la leçon A.

Les arguments tirés du matériel manuscrit ne l'arrêtent guère ; la critique se ramène à ces deux sortes de preuves :

Les premières, critique interne, montrent que la leçon B enlève toute cohérence à l'ensemble de l'argumentation. En effet, pour montrer l'impossibilité intrinsèque d'un auto-moteur, lui-même mobile, saint Thomas indique au préalable quelles sont les trois conditions de son existence. Il suffira pour démontrer l'impossibilité d'un tel moteur, de faire voir que ces trois conditions ne peuvent sans contradiction se trouver réunies dans un même être. Or dans le cas de la leçon B, il ne serait pas même fait allusion à ces conditions ; donc, à moins d'admettre l'incohérence dans l'argumentation, il faut refuser la suppression de la particule « non ».

Quant aux arguments de texte, l'auteur montre avec beaucoup de sagacité que la leçon B exigerait d'autres variantes, qui, de fait, ne se rencontrent pas ; cette leçon est donc fausse.

Il en est tout autrement pour la leçon A : elle met de la cohérence dans l'argumentation et légitime la présence de maintes expressions qu'il nous serait malaisé de reproduire ici.

L'analyse critique interne, qui nous a beaucoup plu, conduit l'auteur à faire un exposé très précis de l'argument de saint Thomas rapproché de celui d'Aristote. La paraphrase qu'en donne M. Weber en facilitera l'étude dogmatique : même à ce point de vue, l'opuscule se recommande à l'attention des philosophes.

Ce n'est pas à dire qu'on y trouvera une preuve décisive de l'existence de Dieu. Cette preuve par le mouvement local, — et c'est bien du mouvement local qu'il s'agit, saint Thomas le dit expressément— a donné lieu à nombre de discussions. La difficulté résulte, croyons-nous, de la relation étroite de cette preuve avec les conceptions scientifiques, physiques de l'antiquité ; il devient dès lors opportun de ne pas l'aborder avec nos idées de mécanique moderne ; l'auteur ne touche pas à ce côté de la question ; mais cette négligence tient au but exclusivement exégétique de son travail. Au point de vue de la critique du texte, ainsi qu'à celui de la logique de l'argumentation thomiste, son opuscule est très précis et réclame l'attention de tous ceux qui voudraient s'intéresser au chapitre XIII de la *Somme Philosophique.*

G. Simons.

Camille Bos, Docteur en philosophie de l'Université de Berne, *Psychologie de la croyance.* Un vol. in-12 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Félix Alcan, éditeur.

Après une courte étude historique sur la position du problème de la croyance, l'auteur aborde son sujet et suit, étape par étape, la marche progressive de la croyance : celle-ci apparaît liée à notre activité, l'exprimant à tous ses degrés et progressant comme elle de l'automatisme à la liberté.

« A son point de départ elle s'identifie avec le vouloir-vivre qui est le fond de la vie : c'est la volonté sourde de Schopenhauer, c'est l'effort pour persévérer dans l'être, la force d'élan vers la vie. La croyance confond ses racines avec celles de la volonté et n'est pas moins indestructible qu'elle... Elle est donc de nécessité vitale, primitive, tandis que l'incroyance est un surproduit.

» Cependant elle évolue ; arrivée à la conscience d'elle-même, elle s'affirme sous sa forme la plus immédiate, la sensation, et ne dépasse que rarement la forme automatique organisée par l'habitude.

» Plus tard l'intellect, la représentation de Schopenhauer viennent entraver le mécanisme de la croyance ; des complications surgissent qui en ralentissent la marche, mais dont la croyance, d'une manière ou de l'autre, triomphe toujours parce qu'elle ne peut pas plus périr que la vie elle-même.

» C'est seulement après le travail de la réflexion, quand elle a été élaborée à l'aide d'éléments nouveaux et actuels, que la croyance pour laquelle opte un individu peut être dite vraiment *sa* croyance personnelle. Expression d'une activité encore instinctive à son stade inférieur, la croyance est devenue à travers ses étapes successives, l'expression de plus en plus adéquate de l'individu. Elle s'organisait à mesure qu'il s'organisait, s'enrichissait à mesure qu'il s'enrichissait, reflétait exactement sa personnalité depuis sa constitution physique jusqu'à ses hautes conquêtes intellectuelles, jusqu'à la plus libre détermination de sa volonté » [1]).

Voilà dans ses grandes lignes la thèse que M. Bos développe en un style simple et clair. On lit ce livre sans fatigue et avec un intérêt soutenu. Les faits d'expérience courante, les résultats de l'observation psychologique y abondent et donnent au travail une allure bien moderne. Mais il ne suffit pas pour prouver une thèse d'accumuler des faits, si intéressants qu'ils soient. Ces faits ne peuvent mener à une conclusion que pour autant qu'on les explique, et on ne les explique que pour autant qu'on les analyse. Or, autant l'observation est riche et vaste dans le livre de M. Bos, autant l'analyse y est superficielle. Quelle exagération, par exemple, dans le rôle que M. Bos reconnait à la volonté, au milieu ambiant dans la genèse de la croyance ! Que nous sommes loin des fines analyses d'un saint Thomas d'Aquin, telles qu'on les trouve par exemple dans la *S. Th.*, 1a 2ae, q. 17, a. 6 ; 1a 2ae, q. 77, a. 1 et 2 !

Ce qui a égaré l'auteur en bien des points encore, c'est de s'être « systématiquement défendu contre toute spéculation métaphysique ». Son étude, toute psychologique qu'elle est, n'a rien gagné à être si exclusive de toute investigation métaphysique. Bien souvent il est difficile, voire même impossible, de séparer, dans une question donnée, le problème psychologique et le problème logique-métaphysique. Tel est le cas, croyons-nous, pour l'étude de nos connaissances, et partant aussi pour l'étude de la croyance. M. Bos est un de ces penseurs, comme on n'en trouve que trop en France, aux yeux desquels le criticisme kantien a définitivement ruiné et discrédité la métaphysique, et pour qui « constater les faits et leur enchainement, c'est les expliquer entièrement » [2]). L'auteur nous pardonnera de ne pas partager son avis, dussions-nous à ses yeux n'être pas au courant « du progrès de l'investigation humaine ».

J. Huys.

1) P. 178. *Conclusion.*
2) P. 20. *Introduction.*

Dr Heinrich Maier, ***Die Syllogistik des Aristoteles.*** **Zweiter Theil : Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik. Zweite Hälfte : Die Entstehung der aristotelischen Logik. — Tübingen, 1900.**

M. Maier a entrepris sur la syllogistique d'Aristote un ouvrage de large envergure. Il a exposé dans une première partie (vol. I) « la théorie logique du jugement » chez Aristote [1]. La seconde partie de l'ouvrage comprend deux volumes : le premier (vol. II) a pour objet « la théorie logique du syllogisme » ; le deuxième (vol. III), celui dont nous nous occupons ici, traite de « la genèse de la logique aristotélicienne ». Comme ses devanciers, le volume que nous présentons au lecteur témoigne d'une érudition énorme. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil à la fin du volume, sur la longue liste des textes aristotéliciens que l'auteur a mis à contribution dans la présente étude, et de parcourir les notes aussi variées que multiples qui se rencontrent au bas de chaque page et où les textes sont comparés, discutés et interprétés avec la plus rigoureuse minutie. Le présent volume comprend trois chapitres, où l'auteur étudie respectivement, avec un grand luxe de détails, la genèse de la syllogistique, le principe fondamental de la syllogistique, et enfin le principe d'inférence vis-à-vis des figures ou formes syllogistiques. On peut donc dire que l'auteur a traité son sujet sous toutes ses faces : son ouvrage est ce qu'on peut trouver de plus complet sur la matière. J. Huys.

De Ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten, van het standpunt der Scholastieke Wijsbegeerte, **door J. Th. Beysens, Hoogleeraar aan het Seminarie te Warmond. — Leiden, G. F. Theonville, Steenschuur, 9. 1902.**

Les questions spéculatives qui sont à la base de cette étude, fournissent toutes les données indispensables ou utiles pour formuler un jugement exact sur les faits qu'il s'agit d'interpréter ; elles sont en outre présentées d'une façon si nette et si claire, que la vérité s'impose pour ainsi dire d'elle-même. A signaler notamment les pages sur la nature de la vie (46 et sqq.) où on saisit l'infranchissable abîme qui sépare le corps brut de l'être vivant ; ce sont ces réflexions qui justifient le mieux la délimitation de l'ouvrage consacré à l'évolution des espèces vivantes, et excluant par conséquent le problème de l'origine de la vie. — De même, la comparaison des

1) V. *Revue Néo-Scolastique*, p. 357, 1900.

systèmes mécaniciste et téléologique fait voir (pp. 45-46) que la téléologie admet les données du mécanicisme scientifique (non du mécanisme philosophique) mais requiert au delà, comme explication complète, la nature et la fin de l'être.

M. Beysens donne un exposé entier et intéressant de la question du développement des êtres organisés. Il n'impose aucune conclusion, mais amène insensiblement le lecteur à la tirer lui-même, en le conduisant à travers les divers chemins et sentiers qu'il a parcourus le premier avant lui.

De la sorte il examine les divers arguments du pour et du contre, fournis par la paléontologie, l'anatomie, l'embriologie, la fécondité, etc. Parlant de celle-ci, il rappelle très à propos que « sur la limite entre la race et l'espèce se trouve tout juste le tournant de la fécondité : entre espèces plus la diversité est grande, plus grande est la stérilité » (p. 26) ; le contraire a lieu s'il ne s'agit que de races ou variétés.

De l'examen de ces arguments, illustrés par une foule de faits, il conclut à un évolutionnisme modéré qui semble emporter ses préférences : « on ne peut admettre l'évolution que dans les limites de groupes isolés et restreints, dans lesquels il faut noter au moins les formes souches et les types d'ordre et de classe comme limites de stabilité » (p. 165).

Les recherches sur la descendance de l'homme conduisent, tant au point de vue philosophique que scientifique, à la négation de tout lien de parenté entre l'homme et les autres vivants.

Ce livre est une application réussie de la philosophie aux sciences actuelles, il fournit un exemple nouveau du contact que la scolastique conserve avec les sciences positives.

J. VAN MOLLÉ.

Dieu et le Monde, par J. E. ALAUX, professeur de Faculté, professeur honoraire à l'École des Lettres d'Alger. — Paris, Félix Alcan, 1900.

Toute chose en attire une autre contraire et s'unit à elle ; leur union est l'être même. Telle est la loi de l'être, loi qui résume tout le système métaphysique dont M. Alaux nous présente un essai. C'est par l'idée de mon propre être que j'ai l'idée de l'être, et c'est sur l'idée de l'être que s'appuie l'idée de mon propre être. La science doit donc partir à la fois du moi et de l'être absolu : cette méthode dont « nul encore n'a posé les règles », l'auteur s'essaiera à l'appliquer au risque, croyons-nous, de tourner dans un cercle vicieux.

L'affirmation de l'exis[illegible] serait d'évidence première et absolument [illegible] naîtrait de foi et c'est

cette foi « qui fonde toute la science », c'est de cette non-démonstration que sort toute démonstration. Le principe est cartésien.

Qu'est-ce donc que ce moi ? Une activité qui a conscience d'elle-même. Le moi n'est moi que dès qu'il s'affirme : il est à la fois une unité et une trinité — une unité qui n'est autre que l'identité de l'être conscient ; une trinité formée par le sujet connaissant, qui est le moi, l'objet connu, qui est encore le moi, et le principe d'union qui est l'être du moi. Le premier terme du moi est infini : il est « le fond commun de tous les moi vivants, qui ont été, qui sont et qui seront. Seulement ce premier terme ne se manifeste pas tout entier en tous ; et la diversité de ses manifestations fait la diversité des moi vivants, qui se distinguent les uns des autres, quoique dans leur fond ils soient identiques ». Le moi infini est le moi divin : ce Dieu, force première et unique, reste cependant une substance parfaitement distincte de l'Univers qu'il porte et enveloppe.

M. Alaux examine en détail ces rapports de la divinité au monde, dans le Verbe qui est la première personne de tout moi fini, dans la Création, dans la Chute, la Réparation, enfin dans l'Ascension des âmes vers leur terme.

Son système manque d'unité. M. Alaux à coup sûr ne veut pas être panthéiste ; toutefois la théorie de l'union des contraires ne résout pas l'antinomie entre cette émanation mal définie des êtres et leur distinction d'avec l'Infini qui constitue leur fond d'être à tous. Tout essai de conciliation du théisme avec le panthéisme est forcément mal équilibré.

J. Van Cauwenbergh.

V. Bernies, *Spiritualité et Immortalité*. — Paris, B. Bloud, 1901.

Ce livre constitue un traité complet de psychologie rationnelle, dont la conclusion dernière sera l'immortalité de l'âme.

Fidèle aux traditions de la philosophie scolastique, l'auteur appuie la démonstration de l'immortalité de l'âme sur la spiritualité et celle-ci sur les caractères abstraits, immatériels du concept de la volition.

Est-ce à dire que le livre de M. Bernies n'est qu'une redite, un assemblage de lieux communs ? Loin de là : il n'y a de vieux que la trame, constituée par les principes de la psychologie scolastique, dessinée d'après la méthode traditionnelle ; le tissu est neuf, moderne : c'est une discussion de toutes les erreurs du jour, depuis le matérialisme crû jusqu'à l'idéalisme, en passant par le positivisme et le kantisme. Il est intéressant de suivre l'auteur dans cette lutte :

il accumule les difficultés, renforce les objections, fait des concessions qui semblent téméraires, mais il ne se laisse point entraîner, il se tient ferme au point de bifurcation, où le sentier de l'erreur s'écarte du bon chemin; il a le talent de faire la part du vrai et la part de l'erreur.

Cette polémique constante amène nécessairement des redites; pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire les chapitres sur la réalité et sur l'évolution du concept : à vingt objections différentes, l'auteur répondra en invoquant vingt fois le même principe solidement établi ; ce qui finirait par lasser le lecteur, si M. Bernies n'avait l'art de présenter chaque fois la vérité sous un nouvel aspect et si le langage coulant, imagé, pétillant d'esprit ne vous tenait enchaîné par son charme. N'empêche, que je préférerais chez l'auteur une argumentation plus condensée. D. Hallez.

Ad. Hatzfeld, *Pascal* (Collection « Les Grands Philosophes »). — Paris, Félix Alcan.

Cette biographie philosophique du grand géomètre français comprend cinq parties: la biographie psychologique de Pascal; la conquête de la certitude; travaux scientifiques; controverse et apologie de la Religion. — Ce livre intéressant et instructif a été écrit par un grand admirateur de Pascal, qui a étudié son héros sous toutes ses faces, pour saisir le sens de sa vie, suivant ce conseil de Pascal lui-même : « Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires... Tout auteur a un sens auquel tous les passages s'accordent, ou il n'a pas de sens du tout. »

Nous avons été étonné de ne pas rencontrer, sous la plume de M. Hatzfeld, le Pascal sceptique, désespéré, que nous attendions sur la foi de Victor Cousin, de Sainte-Beuve et d'autres. Or, comme l'auteur le montre, textes à l'appui, Pascal est en pleine possession de la certitude rationnelle en philosophie; il admet les vérités d'évidence immédiate et indémontrables. Cependant, s'il fait appel à la volonté et à la grâce pour la conquête de la certitude, c'est qu'il pose la question sur le terrain surnaturel. M. Hatzfeld n'a pas suffisamment distingué ces deux points de vue, et semble croire que le second est le complément nécessaire et naturel du premier. Il a sans doute été abusé par le courant philosophique de la croyance qui domine aujourd'hui en France et qui prétend retrouver en Pascal un ancêtre.

Dans les questions du Jansénisme, on est très heureux de constater avec M. Hatzfeld la bonne foi de Pascal et sa doctrine orthodoxe : « Sa doctrine est la négation de l'hérésie des jansénistes; le tour de

son esprit seul se ressent parfois de son influence ». On s'en rend surtout compte dans l'*Apologie*, où il énonce clairement des doctrines contradictoires aux propositions de Jansénius.

Enfin notons avec Hatzfeld que le fameux pari de Pascal ne se pose que sur le terrain pratique de la morale, et non sur le terrain philosophique de la certitude. Dans la pensée de l'écrivain, ce pari n'a de force pour convaincre qu'autant qu'il est appuyé sur les preuves données dans l'*Apologie*. On pourrait discuter sur la valeur du pari au point de vue rationnel. Mais n'oublions pas que nous sommes sur le terrain surnaturel et que Pascal tâche de décider les libertins à quelque acte de religion pour les disposer à recevoir la grâce de la foi, don essentiellement gratuit.

En résumé, bon livre qui donne la note juste et impartiale.

P. S.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie, von Dr Moritz v. Straszewski. — Leipzig u. Wien, Wil. Braumüller, 1900.

Voici les deux lois que met en relief l'auteur de cette étude :

1° La philosophie est née partout de la banqueroute des religions ; partout où les besoins de la vie religieuse ont fait d'elle une nécessité psychologique et sociale.

2° A son tour, la philosophie crée, sur les ruines des religions, de nouvelles formes, plus hautes de religion, de nouveaux systèmes de dogmatique, où elle finit par se raidir.

Dans le développement de la philosophie, on peut distinguer trois degrés : 1° Un degré de systématisation, ou, pour employer l'expression du professeur Mach, « un penser économique ». Se sont arrêtées là les philosophies de la Chine et de l'Egypte. — 2° Un degré dialectique, où la pensée philosophique prend conscience d'elle-même, et découvre les lois de son développement. La philosophie grecque surtout se caractérise par ce second stade. — 3° Enfin, un degré de recherche spéculative, qui coïncide avec la solution des grands problèmes de la philosophie. Aux temps modernes revient l'honneur de les avoir définitivement élucidés.

G. Falens.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Didiot (Chan. Jules). — Contribution philosophique à l'étude des sciences. Lille, Desclée, 1902.

Lasplasas. — Varie Varia. Tercero : Generacion y Herencia. N. S. Salvador, Tipografia Catolica, 1902.

Sully-Prudhomme et **Richet** (Ch). — Le Problème des causes finales. Paris, Félix Alcan, 1902.

Lebrun (Dr Hector). — La Cytodiérèse de l'œuf. La vésicule germinative polaire chez les Batraciens et chez les Anoures (Extrait de la Revue *La Cellule*, t. XX, fasc. I & II). Mémoire déposé le 20 novembre 1901.

Couchoud (Paul-Louis). — Les Grands Philosophes : Benoit de Spinoza. Paris, Félix Alcan, 1902.

Taine (H.). — Sa vie et sa correspondance. — Correspondance de Jeunesse. Paris, Librairie Hachette, 1902.

Weber (Simon). — Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der « Summa contra Gentiles ». Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902.

Bohling (Dr Chanoine). — En route pour Sion ou la grande Espérance d'Israël et de toute l'Humanité. Trad. de l'allemand par Ernest Bohmer. Paris, P. Lethielleux, 1902.

Wartenberg (Dr M.). Kant's Theorie der Kausalität mit besonderer Berucksichtigung der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnisstheorie. Leipzig, Hermann Haacke, 1899.

Wartenberg (Dr M.). — Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Metaphysik. Leipzig, Hermann Haacke, 1900.

Vaihinger (Hans). — Nietzsche als Philosoph. 2. Aufl. — Berlin, Reuther u. Reichard, 1902.

KABITZ (Willy). — Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Berlin, Reuther u. Reichard, 1902.

HAMELINE (Paul). — De Theorie van het Romantische Blijspel (overgedrukt uit « Nu en Straks »).

LÉPICIER (Alesio-Maria). — Tractatus de Deo Uno. Pars I. De pertinentibus ad divinam essentiam (I Q. I-XIII). Paris, Lethielleux, 1902.

LE BON (Gustave). — Psychologie du Socialisme. 3e éd. — Paris, F. Alcan, 1902.

EISLER (Dr Rudolf). — W. Wundt's Philosophie u. Psychologie in ihren Grundlehren dargestellt. Leipzig, J. A. Barth, 1902.

MUEFFELMANN (Dr Leo). — Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig, J. A. Barth, 1902.

LIPPS (Theodor). — Vom Fühlen, Wollen u. Denken. Ein psycholog. Skizze (Schriften der Gesellschaft für psycholog. Forschung, H. 13 u. 14 (III Sammlung). Leipzig, Barth, 1902.

FOREL (August) u. VOGT (Oskar). — Journal für Psychologie u. Neurologie, Bd. I. Zugleich Zeitschrift für Hypnotismus, Bd. XI. Redigiert von K. Brodmann, mit 8 Tafeln. Leipzig, Barth, 1902.

FONTAINE (Alb.). — Le Plaisir d'après Platon et Aristote. Paris, F. Alcan, 1902.

LALLEMAND. — Histoire de la Charité.

HABRICH (L.). — Pädagogische Psychologie. Ir Tl. : Das Erkenntnissvermögen. Kempten, Jos. Roesel, 1901.

Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. Vol. IV : Histoire de la Philosophie. Paris, A. Colin, 1902.

SPENCER (Herbert). — Les Premiers Principes. Trad. sur la 6e éd. anglaise par M. Guymiet. Paris, Schleicher, 1902.

LEMAIRE (Paul). — Le Cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgabets. Son Système, son Influence et son École, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits. Paris, F. Alcan, 1902.

XIV.

LE RÉALISME DANS LE ROMAN FRANÇAIS AU XIXe SIÈCLE *).

Nous avons traité dans la première partie de cette étude, d'un caractère fondamental du roman réaliste français : l'étude attentive du milieu, milieu interne ou physiologique, et milieu externe ou social. Nous avons vu notamment que Balzac entreprit cette étude dans sa *Comédie humaine*, et avec quelle vigueur il la poussa. Si Balzac a fondé son œuvre sur ce principe du réalisme, comment donc se fait-il que tous les critiques ne se soient pas accordés pour lui donner le qualificatif de *réaliste?*

Ainsi Théophile Gautier s'écrie :

« **Balzac que l'école réaliste semble vouloir revendiquer pour maître, n'a aucun rapport de tendance avec elle** ».

Et si nous lui demandons la raison de ce jugement, voici la réponse qu'il nous fait :

« **Les personnages de Balzac sont plus grands que nature, ce sont des types, et non des individus tels qu'il s'en rencontre dans le monde réel** » [1]).

La même appréciation se retrouve, accompagnée du même motif, dans le *Roman naturaliste* de M. Brunetière ; mais chez ce dernier, esprit critique, homme de raisonnement habitué aux distinctions, elle se corrige immédiatement de considérations opposées :

*) Conférences faites à l'Institut supérieur de Philosophie. V. *Revue Néo-Scolastique*, 1902, p. 173.

1) Théophile Gautier, *Portraits contemporains : Balzac*, pp. 113-114.

« Balzac, à proprement parler, dit-il, n'est pas un réaliste... Il ne s'inspire de la réalité que pour la transformer ».

Mais entendez le reste :

« Sans doute, l'intention générale de son œuvre et la vaste ambition d'égaler le roman de mœurs à la diversité de la vie moderne ; sans doute encore, le procédé de composition, la fatigante accumulation du détail, la description sans trêve, la prétention technique font bien de lui l'ancêtre de nos réalistes modernes » [1]).

Zola, dans son livre remarquable sur les *Romanciers naturalistes*, ne s'exprime pas non plus d'une manière absolue :

« Il a flotté à tous les extrêmes, dit-il à la fin de son étude sur Balzac, de la foi à la science, du romantisme au naturalisme. Peut-être, s'il pouvait nous lire, nous renierait-il, nous ses enfants ; car on trouverait dans ses œuvres des armes pour nous combattre, au milieu du tohu-bohu incroyable de ses opinions; mais il suffit qu'il soit notre véritable père, qu'il ait le premier affirmé l'action décisive du milieu sur le personnage, qu'il ait porté dans le roman les méthodes d'observation et d'expérimentation » [2]).

Que conclure de l'ensemble de ces jugements aussi bien que de l'étude directe des œuvres de Balzac, sinon que par plusieurs côtés Balzac appartient au réalisme, tandis que par d'autres il lui échappe. Il semble que toutes les écoles aient le droit de revendiquer une part de son génie. Il rappelle ces grands personnages qui léguaient leur dépouille mortelle par portion aux différentes villes pour lesquelles ils se sentaient des motifs d'affection. Nous avons indiqué ce par quoi Balzac est réaliste. Disons en quoi il ne l'est pas. Nous avancerons ainsi dans la connaissance des caractères généraux du roman réaliste français.

* * *

Il ne l'est guère d'abord, si l'on considère la trame de la plupart de ses romans.

1) F. Brunetière, *Le roman naturaliste*, 7e édition, p. 7.
2) Zola, *Les romanciers naturalistes :* Balzac, p. 73.

Je dis « il ne l'est guère », car il ne faut rien exagérer. Balzac emprunte généralement son sujet à l'histoire contemporaine ; il décrit de préférence ce qu'il a sous les yeux, et en cela il est réaliste. S'il a témoigné de son enthousiasme pour un peintre du passé, Walter Scott, c'est que les vivantes peintures de mœurs du romancier écossais fascinaient son imagination.

On a aussi fait observer la grande place que l'argent, ce puissant facteur du XIXe siècle, occupe dans ses œuvres : trait de réalisme encore, a-t-on dit. Soit, quoique l'humanité d'aujourd'hui soit susceptible d'autres mobiles que l'appât de l'or, lesquels par conséquent sont tout aussi réels. Flaubert n'accueille guère dans ses œuvres les préoccupations matérielles ; il est cependant réaliste.

Ce qui fait que la trame des romans de Balzac est plutôt d'un romantique que d'un réaliste, c'est qu'elle se complique souvent d'aventures extraordinaires.

Vous savez que Balzac projetait de sa cervelle sans cesse en ébullition les projets les plus baroques. Évidemment tous avaient pour aboutissant la fortune... Tantôt donc il s'en allait en Sardaigne, afin d'y recueillir les scories des mines exploitées autrefois par les Romains. Tantôt il entreprenait de construire des serres gigantesques où il se proposait de cultiver l'ananas. Il comptait fermement sur un hasard qui le ferait millionnaire : un soir, place du Château d'Eau, il attendit ce hasard pendant deux heures. Il créa une association destinée à exhumer le trésor que Toussaint-Louverture avait enfoui près du morne de la Pointe-à-Pitre [1]).

Eh bien ! comme leur créateur, ses héros ont le goût et l'habitude des aventures extravagantes. Voyez plutôt les coups de théâtre qui éclatent dans ses romans. Il aime aussi à les agrémenter de dissertations sur le magnétisme : lisez *Ursule Mirouet*. Ce qui est étrange l'attire. Or cette tournure d'esprit est à l'antipode du réalisme :

1) *Ob. cit.*, t. VII, p. 459.

« Le romancier qui prétend nous donner une image exacte [illegible] vie, dit Guy de Maupassant, doit éviter avec soin tout enchaînement d'événements qui paraîtrait exceptionnel »[1].

Il y a dans les romans de Balzac des traits de [illegible] empruntés à la vie ordinaire et commune, mais l'ensem[illegible] de la trame n'est généralement pas conforme à la ré[illegible] que nous coudoyons quotidiennement.

Si la trame n'est pas d'un réaliste, les personnages n[illegible] sont pas davantage : car la plupart sont des êtres plus gra[illegible] que nature. Non sans doute que, pour être réaliste, l'art doive copier la nature. Toute œuvre d'art comporte es[illegible] tiellement un travail d'élimination et d'idéalisation.

« Le réaliste, dit Guy de Maupassant — et si je le cite enc[illegible] c'est qu'il a, plus complètement que tout autre, appliqué [illegible] doctrines de l'école. — le réaliste, écrit-il, s'il est un artiste, c[illegible] chera, non pas à nous montrer la photographie banale de la [illegible] mais à nous en donner la vision plus complète, plus saisissa[illegible] plus probante que la réalité même »[2].

Mais ce travail d'abstraction qui tire l'œuvre d'art [illegible] modèle naturel, il y a moyen de le faire sur des indivi[illegible] pris dans la moyenne de l'humanité. Balzac, lui, pr[illegible] parmi les excessifs. Excessif lui-même, physiquement t[illegible] en hercule, d'une complexion sentimentale qui al[illegible] d'emblée aux extrêmes (voyez son amour pour *l'Etrangè[illegible]* doué d'une prodigieuse faculté de grossissement, il cr[illegible] semblable à lui. Et comme il mettait de préférence [illegible] scène les vicieux, on a dit avec raison qu'il est le pein[illegible] par excellence des grands vicieux. Aussi, une fois vus, [illegible] personnages ne s'oublient plus. Ils sont si énormes, [illegible] logiques, si titanesques ! Le père Goriot, c'est l'am[illegible] paternel poussé jusqu'à l'illusion complète, jusqu'à la c[illegible] plaisance pour le mal. Grandet, c'est l'avare sacrifiant [illegible] famille à son or. Balthazar Claës, c'est l'illuminé, abso[illegible] dans la recherche de l' « Absolu », au point d'exposer

1) Préface de *Pierre et Jean*.
2) *Ibid.*

dernière expérience devant le lit où agonise sa femme [1]).

Balzac n'a pas connu non plus l'impersonnalité qui est un des dogmes de la doctrine réaliste, mais ici encore il importe de bien s'entendre.

Balzac n'a certes rien du lyrisme des romantiques, incompatible d'ailleurs avec le roman d'observation. Il ne mêle pas continuellement son moi aux histoires qu'il nous conte, il décrit ce qu'il voit beaucoup plus qu'il n'exprime ses propres idées et ses sentiments personnels. Il a même possédé à un haut degré la faculté de s'extérioriser, de vivre dans ses héros de roman. Il disait :

« Je pars pour Alençon, pour Grenoble où demeurent Mlle Cormon, M. Bénassis. »

Un jour que Jules Sandeau lui parlait de sa sœur malade, Balzac l'écouta quelque temps, puis lui dit :

« Tout cela est bien, mon ami, mais *revenons à la réalité*, parlons d'Eugénie Grandet » [2]).

Voulant nous donner une idée concrète de la méthode d'observation de Balzac, et nous le montrer s'oubliant lui-même pour s'incarner dans les types qu'il étudiait, Théophile Gautier reproduit une page curieuse détachée d'une nouvelle datée de 1836. Balzac y parle de lui-même dans les termes suivants :

« Lorsque, entre onze heures et minuit, je rencontrais un ouvrier et sa femme revenant ensemble de l'Ambigu-Comique, je m'amusais à les suivre depuis le boulevard du Pont-aux-Choux jusqu'au boulevard Beaumarchais. Ces braves gens parlaient d'abord de la pièce qu'ils avaient vue : de fil en aiguille ils arrivaient à leurs affaires... En entendant ces gens, je pouvais épouser leur vie, je me sentais leurs guenilles sur le dos, je marchais les pieds dans leurs souliers percés; leurs désirs, leurs besoins, tout passait dans mon âme et mon âme passait dans la leur » [3]).

Voilà qui est bien d'un observateur et non d'un lyrique

...s détails, les *Essais et seconds essais sur Balzac*, par ...Plon, 1893 et 1894.

Sa correspondance contient aussi des déclarations anti-romantiques, comme celle-ci par exemple :

« Il n'y a que ceux qui souffrent qui puissent peindre la joie, parce que l'on exprime mieux ce que l'on conçoit que ce que l'on a éprouvé » [1].

Encore une fois un lyrique eût dit tout le contraire. Cependant, en dépit de semblables principes, malgré son génie observateur, Balzac se révèle à travers ses romans, avec ses idées, ses sentiments, ses goûts, ses aspirations, ses rêves d'opulence matérielle surtout. D'ailleurs, il ne cherche pas à se dissimuler. Il n'a pas de scrupule d'intervenir au beau milieu d'une histoire, arrêtant tout d'un coup le cours des événements, comme on arrêterait un attelage, pour exposer ses théories sur une question qui lui tient à cœur.

Enfin, si l'on veut être complet dans l'énumération des griefs qu'un réaliste intransigeant pourrait adresser à Balzac, il faut encore faire observer que son style est trop compliqué et trop diffus pour donner au lecteur l'impression exacte des choses vues.

*
* *

Précision du style, impersonnalité, mise en scène de l'humanité moyenne, simplicité et vulgarité du sujet et de la trame, toutes ces qualités réalistes qui font défaut chez Balzac, nous les trouvons réunies, ajoutées à celles que Balzac possédait déjà, en Gustave Flaubert, ou, tout au moins, dans le chef-d'œuvre de Flaubert, *Madame Bovary*. C'est pourquoi Flaubert partage avec Balzac l'honneur d'avoir créé le roman réaliste français.

*
* *

Il y avait deux hommes en Flaubert, deux « bons-

1) **Balzac**, ***Lettres à l'Étrangère*, I (*Revue de Paris*, 1er février 1894).**

hommes » comme il disait dans sa langue savoureuse. Il y avait un réaliste et un romantique. Le réaliste, celui qui « creuse et fouille le vrai tant qu'il peut, qui aime à accuser le petit fait aussi puissamment que le grand, qui voudrait faire sentir presque matériellement les choses qu'il reproduit ». J'emploie ses propres termes, empruntés à sa correspondance. Le romantique « épris de gueulades, de lyrisme, de grands vols d'aigle, de toutes les sonorités de la phrase et des sommets de l'idée » [1]. Le romantique aimait les peintures de Byron, les phrases de Chateaubriand ; le réaliste se complaisait dans Rabelais, dans Le Sage. Le réaliste écrivait *Mme Borary* et l'*Éducation sentimentale* ; le romantique faisait *Salambô* et la *Tentation de saint Antoine*.

Ce qui peut sembler étrange au premier abord, c'est que le fond naturel de Flaubert était romantique, tandis que son œuvre maitresse appartient au réalisme ; mais de telles contradictions sont fréquentes en matière d'art. Ses œuvres romantiques, sortes d'épopées, sont un plaisir pour lui. « Je n'avais qu'à aller », dit-il du temps où il travaillait à la *Tentation de saint Antoine* [2]). Au contraire, quand il compose *Mme Borary*, il a la sensation, dit-il, d' « un homme qui jouerait du piano avec des balles de plomb sur chaque phalange » [3]). Et, comme par un penchant irrésistible, ayant fait œuvre de réaliste en *Mme Borary* publiée en 1856, il revient au romantisme avec *Salambô* (1862). De *Salambô* il retombe dans le réalisme avec l'*Éducation sentimentale*. Il reprend ensuite son *Saint Antoine* qu'il refait de fond en comble: la poésie grandiose de l'exotisme et de l'antiquité l'a de nouveau accaparé. Il en sort cependant et plonge au plus profond de la vulgarité contemporaine avec *Bouvard et Pécuchet*. Puis viennent ses trois contes, dont l'un réaliste, les deux autres romantiques ; je

1) *Corresp.* II, p. 69.
2) *Ibid.*, p. 70.
3) *Ibid.*, p. 128.

parle du sujet, non de la forme. Il meurt, rêvant à une nouvelle où il aurait décrit l'épisode de Léonidas aux Thermopyles. Ainsi, toute sa vie, il va de l'un à l'autre, ballotté entre ses goûts naturels les plus fondamentaux d'une part, et d'autre part ses qualités d'observateur si conformes aux idées qui président au mouvement littéraire moderne.

Laissons de côté le romantisme de Flaubert et entrons davantage dans l'analyse de son réalisme.

Le réaliste apparaît dans le style qui reflète exactement les contours des choses extérieures.

C'est le réaliste qui exige la documentation abondante et précise et qui situe les individus dans leur milieu, prenant soin de montrer les influences de ce milieu sur ces individus. En cela, Flaubert continue Balzac, mais il apporte dans la documentation, dans la peinture des milieux, cette précision de détails et ce fini que Balzac n'avait pas connus. Il met dans *Mme Bovary* ses observations de jeunesse, il y décrit la Normandie et les bourgeois qu'il a vus agir et entendus parler pendant ses trente premières années. Il remue toute l'histoire politique et morale de la France contemporaine pour écrire l'*Éducation sentimentale*. Le dossier des notes accumulées pour édifier *Bouvard et Pécuchet* avait huit pouces de hauteur. Dans *Salambô* et la *Tentation de saint Antoine*, ses souvenirs d'Afrique et d'Orient forment une première assise. Puis il compulse des bibliothèques entières pour compléter son érudition. Il demande des renseignements à Tunis sur les maladies des serpents. Il est armé pour justifier scientifiquement les moindres détails de ses œuvres. Quand un savant allemand, Froehner, conteste l'exactitude de certains points relevés dans *Salambô*, Flaubert cite ses sources. Il peint d'après nature, autant que possible. Écrivant *Mme Bovary*, il passe toute une après-midi à regarder la campagne à travers des verres de couleur. Quand il écrit *Un cœur simple*, il a sur sa table un perroquet empaillé,

afin de ne pas s'écarter du modèle dans la description. Travaillant ainsi, ne s'épargnant en outre aucune peine pour atteindre à la perfection du style, on comprend qu'il ait enfoui six ou sept années dans *Mme Bovary*, quatre ou cinq ans dans *Salambô*, sept ans dans l'*Éducation sentimentale*. — Mais aussi quelles peintures de mœurs consciencieuses, précises, fouillées, mœurs d'autrefois et d'aujourd'hui, mœurs exotiques ou nationales !

Les termes concrets, les expressions techniques, que Balzac affectionnait, se retrouvent chez Flaubert, quoique avec plus de mesure. Flaubert écrit par exemple :

« Il n'était pas achevé d'être bâti, et l'on voyait le ciel à travers les lambourdes de la toiture. Attaché à la poutrelle du pignon, un bouquet de paille entremêlé d'épis... »

Ou bien :

« Les prunelles de Justin disparaissaient dans leur sclérotique pâle comme des fleurs bleues dans du lait. »

Vous saisissez le souci du mot propre, fût-ce un terme de métier ou de médecine. Mais de Balzac à Flaubert, que de chemin a été fait ! Le style s'est allégé, éclairci et précisé. Flaubert ne se contente pas aisément en matière de style. Il veut — c'est son expression — que « le mot colle dessus la pensée ».

« La forme n'est pas un manteau, dit-il, elle est la chair même de la pensée » [1].

Aussi ne compte-t-il ni les heures, ni les jours, ni les veilles qu'il enfouit dans ce travail de la forme. Si le sujet traité appartient à l'histoire ancienne et mystique (*la Tentation de saint Antoine*), ou bien s'il s'agit de peindre des mœurs exotiques (*Salambô*), il ne néglige aucune recherche pour trouver le mot propre, ni aucun labeur pour mettre ce mot propre à la portée du lecteur français. Et cette combinaison est souvent un tour de force. Cer-

1) *Corresp.*, pp. 71, 187.

tains critiques lui reprochent l'emploi de termes inusités en France ; Sainte-Beuve notamment écrit, à propos de *Salambô*, qu'il faudrait un lexique pour comprendre certaines descriptions. Flaubert proteste vivement :

« Voilà, s'écrie-t-il, un reproche que je trouve souverainement injuste. J'aurais pu assommer le lecteur avec des mots techniques. Loin de là. J'ai pris soin de traduire tout en français. Je n'ai pas employé un seul mot spécial sans le faire suivre de son explication, immédiatement. J'en excepte les noms de monnaies, de mesures et de mois, que la phrase indique... Quant aux noms de parfums et de pierreries, j'ai bien été obligé de prendre les noms qui sont dans Théophraste, Pline et Athénée. Pour les plantes, j'ai employé les noms latins, les *mots reçus*, au lieu des mots arabes ou phéniciens. »

Évidemment l'excès est difficile à éviter en cette matière. Il y a une ligne de démarcation entre la langue littéraire et la langue scientifique, mais cette ligne est malaisée à tracer et malaisée à respecter, et l'on peut trouver que Flaubert l'a quelquefois franchie. Mais il reste vrai que la langue réaliste, créée par Balzac, a été parfaite par lui, qu'il l'a limée et polie et a réussi à en faire un instrument de précision admirable. Après lui les Goncourt, Daudet, Zola, Maupassant, ont bien pu lui faire subir des changements, la diversifier et l'affiner jusqu'à lui faire rendre les nuances les plus ténues de la sensation. Leurs efforts n'ont pu lui donner ni plus de netteté, ni plus d'éclat, ni plus de solidité.

Prenez, par exemple, la description du lever du soleil sur Carthage dans *Salambô* :

« Mais une barre lumineuse s'éleva du côté de l'Orient. A gauche, tout en bas, les canaux de Mégare commençaient à rayer de leurs sinuosités blanches les verdures des jardins. Les toits coniques des temples heptagones, les escaliers, les terrasses, les remparts, peu à peu, se découpaient sur la pâleur de l'aube ; et tout autour de la péninsule carthaginoise une ceinture d'écume blanche oscillait, tandis que la mer couleur d'émeraude semblait comme I dans la fraicheur du matin. Puis à mesure que le ciel rose s'élargissant, les hautes maisons inclinées sur les pentes du

se haussaient, se tassaient telles qu'un troupeau de chèvres noires qui descend des montagnes. Les rues désertes s'allongeaient; les palmiers, çà et là sortant des murs, ne bougeaient pas; les citernes remplies avaient l'air de boucliers d'argent perdus dans les cours; le phare du promontoire Hermaeum commençait à pâlir. Tout au haut de l'Acropole, dans le bois de cyprès, les chevaux d'Eschmoûn, sentant venir la lumière, posaient leurs sabots sur le parapet de marbre et hennissaient du côté du soleil. »

Les qualités réalistes de Balzac se retrouvent donc en Flaubert, plus accentuées; mais elles ne sont pas les seules que Flaubert ait possédées. Flaubert est encore réaliste — et ici il est novateur — par le choix de ses personnages et la manière de conduire la trame de son roman.

« Quand *Mme Bovary* parut, il y eut toute une évolution littéraire, écrit Zola. Il sembla que la formule du roman moderne, éparse dans l'œuvre colossale de Balzac, venait d'être réduite et clairement énoncée dans les quatre cents pages d'un livre. Le code de l'art nouveau se trouvait écrit. *Mme Bovary* avait une netteté et une perfection qui en faisaient le roman type, le modèle définitif du genre » [1]).

Et Brunetière écrit aussi :

« C'est Flaubert qui demeurera dans l'histoire littéraire de ce temps le vrai héraut du naturalisme, comme il est bien probable que *Mme Bovary* en demeurera le chef-d'œuvre » [2]).

Je vous ai dit, en quelques mots, le sujet de *Mme Bovary*. Vous vous en souvenez. Le thème fondamental est un fait-divers comme on en rencontre, hélas ! tous les jours à la troisième page du journal. Rien de romanesque dans l'intrigue. Les personnages sont des êtres cent fois vus dans la vie quotidienne. L'auteur ne paraît pas dans son livre. Il décrit, il fait mouvoir, mais il s'efface derrière l'action. Voilà l'originalité de *Mme Bovary*. Flaubert a conscience de la nouveauté de son œuvre, sans être assuré de son succès. Rien d'instructif à ce point de vue comme la correspondance qui date des années où, enfermé dans sa

maison de Croisset près Rouen, il se rive à la composition de *Mme Bovary*.

« J'ai été *cinq jours à faire une page* la semaine dernière, — écrit-il en janvier 1852 — et j'avais tout laissé pour cela, grec, anglais, je ne faisais que cela. Ce qui me tourmente dans mon livre, c'est l'élément *amusant*, qui y est médiocre. Les faits manquent. Moi je soutiens que les *idées* sont des faits ; il est plus difficile d'intéresser avec, je le sais, mais alors c'est la faute du style. J'ai ainsi cinquante pages d'affilée où il n'y a pas un événement, c'est un tableau continu d'une vie bourgeoise et d'un amour inactif ; amour d'autant plus difficile à peindre qu'il est à la fois timide et profond, mais hélas ! sans échevellements internes, parce que mon monsieur est d'une nature tempérée. J'ai déjà eu dans la première partie quelque chose d'analogue : mon mari aime sa femme un peu de la même manière que mon amant, ce sont deux médiocrités dans le même milieu et qu'il faut différencier pourtant ; si c'est réussi, ce sera, je crois, très fort, car c'est peindre couleur sur couleur et sans tons tranchés ; mais j'ai peur que toutes ces subtilités ennuient et que le lecteur aime autant voir plus de mouvement » [1].

Un peu plus tard il écrit encore :

« Toute la valeur de mon livre, s'il y en a une, sera d'avoir su marcher droit sur un cheveu, suspendu entre le double abîme du lyrisme et du vulgaire (que je veux fondre dans une analyse narrative). »

Ce que Flaubert a voulu faire, il l'a fait. Il a réussi à se tenir entre le double abîme dont il parle. Et c'est bien, ainsi qu'il l'avait prédit, ce qui a donné à sa *Mme Bovary* une valeur si grande.

Êtes-vous maintenant curieux de retrouver, systématisés et même exagérés sous forme de déclarations solennelles, les préceptes que Flaubert a appliqués dans *Mme Bovary* quant au choix du sujet et à la conduite de la trame, ouvrez les *Préfaces et manifestes littéraires* des frères de Goncourt. Vous y trouverez l'anathème jeté aux artifices et aux ficelles, et même le mépris de la composition. Ainsi, dans la préface de *Renée Mauperin*, ils ont soin de prévenir le lecteur que la fabulation d'un roman à l'in-

1) *Corresp.* II, p. 67.

star de tous les romans, n'est que secondaire dans cette œuvre »[1]). Écoutez encore la préface de *Chérie* :

« On trouvera bien certainement la fabulation de *Chérie* manquant d'incidents, de péripéties, d'intrigue. Pour mon compte, je trouve qu'il y en a encore trop. S'il m'était donné de redevenir plus jeune de quelques années, je voudrais faire des romans sans plus de complications que la plupart des drames intimes de l'existence... Je crois que l'aventure, la machination *livresque* a été épuisée par Soulié, par Sue, par les grands imaginateurs du commencement du siècle, et ma pensée est que la dernière évolution du roman, pour arriver à devenir tout à fait le grand livre des temps modernes, c'est de se faire un livre de pure analyse : livre pour lequel — je l'ai cherchée sans réussite, — un jeune trouvera peut-être, quelque jour, une nouvelle dénomination, une dénomination autre que celle de roman »[2]).

Vous voyez la préoccupation de bannir de la trame tout événement extraordinaire, de réduire la fable à sa plus simple expression. Mais encore faut-il, sans recourir aux coups de théâtre, se donner la peine d'arranger son roman, d'y mettre de l'ordre, d'en proportionner les parties. Flaubert s'imposait cette tâche. Après lui, les naturalistes l'ont un peu trop négligée. Ils ont souvent oublié la règle élémentaire que l'un d'eux, Guy de Maupassant, énonce en ces termes :

« S'il faut tenir dans trois cents pages dix ans d'une vie pour montrer quelle a été, au milieu de tous les êtres qui l'ont entourée, sa signification particulière et bien caractéristique, il (le romancier) devra savoir éliminer, parmi les menus événements innombrables et quotidiens, tous ceux qui lui sont inutiles, et mettre en lumière, d'une façon spéciale, tous ceux qui seraient demeurés inaperçus pour des observateurs peu clairvoyants et qui donnent au livre sa portée, sa valeur d'ensemble »[3]).

Pour être des romans parfaits, leurs livres sont trop des tranches de vie humaine et sociale, offertes telles quelles au lecteur, et il est vrai qu'une autre dénomination serait

1) Edm. et J. de Goncourt, *Préfaces et manifestes littéraires*. Paris, 1888 ; p. 18.
2) *Ibid.*, p. 66.
3) Préface de *Pierre et Jean*.

désirable pour de pareilles œuvres. Ce sont des séries de descriptions, des galeries de tableaux, des morceaux, très réussis peut-être en eux-mêmes, mais dont l'ensemble manque d'unité. De là, une impression de décousu. Chaque chapitre peut être un tableau merveilleux d'intensité de vie et de fini dans la forme, mais qui ne perd rien à être considéré à part, isolément de ce qui précède et de ce qui suit.

Ce qui captive le romancier, c'est le « document humain ». Les Goncourt revendiquent fièrement la paternité de l'expression dans la préface de *La Faustin* [1]). Peu leur importent les incidents et leur enchaînement. Le petit fait révélateur du personnage, une anecdote, un geste, une attitude, un bibelot, voilà ce qu'ils cherchent passionnément, ce que, une fois découvert, ils s'efforcent de fixer sur le papier.

De cette double tendance de leur nature artiste : dédain de la fabulation, fascination du document, est dérivé leur goût pour les mémoires et pour l'histoire, pour l'histoire intime, pour l'anatomie en histoire. Dans la préface de leur *Journal*, on lit :

« Notre effort a été de chercher à faire revivre auprès de la postérité nos contemporains dans leur ressemblance animée, à les faire revivre par la sténographie ardente d'une conversation, par la surprise physiologique d'un geste, par ces riens de la passion où se révèle une personnalité, par ce je ne sais quoi qui donne l'intensité de la vie ; par la notation enfin d'un peu de cette fièvre qui est le propre de l'existence capiteuse de Paris » [2]).

En tête des *Portraits intimes du XVIIIe siècle*, ils écrivent:

« L'histoire va du héros à l'homme, de l'action au mobile, du corps à l'âme ; et elle se tourne vers cette biographie que Montaigne appelle « l'anatomie de la philosophie, par laquelle les plus abstruses parties de notre nature se pénètrent ».

» Les siècles qui ont précédé notre siècle ne demandaient à l'histoire que le personnage de l'homme, et le portrait de son génie. L'homme d'État, l'homme de guerre, le poète, le peintre, le grand

1) *Op. cit.*, p. 60.
2) *Ibid.*, p. 173.

homme de science ou de métier étaient montrés seulement en leur rôle, et comme en leur jour public, dans cette œuvre et cet effort dont hérite la personnalité. Le XIXe siècle demande l'homme qui était cet homme d'État, cet homme de guerre, ce poète, ce peintre, ce grand homme de science ou de métier : l'âme qui était en cet acteur, le cœur qui a vécu derrière cet esprit, il les exige et les réclame ; et s'il ne peut recueillir tout cet être moral, toute la vie intérieure, il commande du moins qu'on lui apporte une trace, un jour, un lambeau, une relique » [1]).

Pénétrés d'ailleurs de l'importance des milieux, ce n'est pas l'homme ou la femme isolés que les Goncourt ont voulu peindre, mais l'homme ou la femme mêlés à la société dont ils font partie. Ils ont tenté d'écrire de l'histoire sociale, celle dont ils ont dit qu' « elle s'attachera à l'histoire qu'oublie ou dédaigne l'histoire politique » [2]). Pour édifier cette histoire intime et la faire revivre dans son décor réel, leurs goûts et leurs aptitudes de fureteurs et de collectionneurs de bibelots, d'estampes, d'autographes, les ont merveilleusement servis. Aussi ont-ils atteint au chef-d'œuvre en cette matière. Lisez, par exemple, l'*Histoire de Marie-Antoinette*. Ce serait sortir du cadre que nous nous sommes tracé que d'insister davantage sur cette partie de l'œuvre des Goncourt, puisque le sujet de cette étude est le roman réaliste et non l'histoire réaliste. Revenons-y donc.

Nous avons parlé de la trame et nous avons montré que le procédé inauguré en cette matière par Flaubert dans *Mme Bovary*, a été poursuivi et même exagéré par les Goncourt et par la plupart des autres réalistes. Quant au caractère des personnages, les réalistes ont été beaucoup moins fidèles à leurs principes. La plupart, en effet, ne sont pas de cette humanité moyenne où Flaubert avait puisé pour composer son chef-d'œuvre. D'ailleurs, Flaubert lui-même s'écarta du modèle qu'il avait donné. Sa haine du bourgeois le fit tomber dans la caricature. Ses successeurs mani-

1) *Op. cit.*, pp. 188-190.
2) *Ibid.*, pp. 206 et suiv. — Préface de la 1re édition des *Maîtresses de Louis XV*.

festent une prédilection pour les détraqués, les névrosés, les malades, quand ce n'est pas pour les monstruosités. L'humanité moyenne, saine et vertueuse, ne les intéresse pas, sans doute parce qu'ils ne la connaissent guère. Ils n'ont pas goûté la poésie savoureuse de cette multitude de vies communes et de vertus modestes qui s'agitent obscurément autour de nous et que des romanciers comme George Eliott ont si bien mises en scène.

* * *

Il nous reste à parler d'un dernier caractère fondamental du réalisme, je veux dire l'*impersonnalité*. Pour l'étudier, c'est encore à Gustave Flaubert que nous devons revenir.

C'est lui, en effet, qui, le premier dans le roman, a professé la doctrine de l'impersonnalité.

Il est banal de redire que le romantisme était l'affirmation de l'individualisme, l'expression des sentiments personnels, le triomphe du « moi ». Hugo, Lamartine, Musset, se confessent à tout propos dans leurs poésies. Flaubert ne sait pas trouver de termes assez expressifs — et vous savez pourtant si son vocabulaire était coloré, surtout dans l'intimité — pour répudier leurs confidences et leurs élans. Rien ne peut mieux nous renseigner sur la nature de cette impersonnalité dont Flaubert faisait une loi essentielle du grand art, que sa correspondance. Ainsi, après avoir raconté l'histoire d'une dame qui gémissait, à propos d'une maladie de son mari : « J'ai passé trois nuits sans dormir, trois nuits à le garder », il continue :

« Sont de même farine tous ceux qui vous parlent de leurs amours envolées, de la tombe de leur mère, de leur père, de leurs souvenirs bénis, baisent des médailles, pleurent à la lune, délirent de tendresse en voyant des enfants, se pâment au théâtre, prennent un air pensif devant l'océan. Farceurs ! Farceurs ! et triples saltimbanques, qui font le saut du tremplin sur leur propre cœur pour atteindre à quelque chose ! »

Pour lui, il n'a garde d'en agir de la sorte, bien que naturellement sensible et enclin à livrer ses impressions. L'œuvre d'art n'est pas pour lui un prétexte a épanchements personnels, elle est la représentation objective des hommes et des choses. Ces hommes et ces choses, Flaubert a le don de les voir. Il sait s'y incarner, comme Balzac. Il entre vraiment dans la peau de ses personnages.

« Mes personnages, écrit-il, m'affectent, me poursuivent, ou plutôt c'est moi qui suis en eux » [1]).

Lorsqu'il décrit l'empoisonnement de M[me] Bovary, il sent le goût d'arsenic dans la bouche, et cet empoisonnement imaginaire provoque deux indigestions coup sur coup [2]). En même temps qu'il s'efforce de vivre, mentalement au moins, la vie des êtres qu'il observe et qu'il se propose de mettre en scène, Flaubert refoule sa propre personnalité.

« J'aime ma petite nièce comme si elle était ma fille..., écrit-il, mais que je sois écorché vif plutôt que d'*exploiter cela* en style ! Je ne veux pas considérer l'art comme un déversoir à passion... Non ! non ! la poésie ne doit pas être l'écume du cœur, cela n'est ni sérieux ni *bien*... *La personnalité sentimentale* sera ce qui plus tard fera passer pour puérile et un peu niaise une bonne partie de la littérature contemporaine. Que de sentiment ! Que de tendresse ! Que de larmes ! Il n'y aura jamais eu de si braves gens » [3]).

Voilà en quels termes Flaubert s'exprimait dans cette correspondance à sa muse (M[me] Louise Collet) qui va de 1850 à 1851. Et ici, permettez-moi un rapprochement qui me semble s'imposer, parce qu'il démontre que ce mouvement vers l'impersonnalité dans l'art n'était pas une affaire de goût individuel, une tendance particulière à Flaubert, mais bien un mouvement d'ensemble qui emportait toute la littérature. En 1852 précisément, Leconte de

1) *Corresp.* III, 349.
2) *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. VIII, p. 175.
3) Cité par Brunetière, *L'Evolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle*, t. II, p. 129.

Lisle publiait ses *Poèmes antiques* et dans la préface de ces poèmes, nous lisons les lignes suivantes :

« La poésie moderne, reflet confus de la *personnalité* fougueuse de Byron, de la religiosité factice et sensuelle de Chateaubriand, de la rêverie mystique d'Outre-Rhin et du réalisme des Lakistes, se trouble et se dissipe. Rien de moins vivant et de moins original en soi, sous l'appareil le plus spécieux. Un art de seconde main, hybride et incohérent, archaïsme de la veille, rien de plus. La patience publique s'est lassée de cette comédie bruyante jouée au profit d'une autolâtrie d'emprunt. Les maîtres se sont tus ou vont se taire, fatigués d'eux-mêmes, oubliés déjà, solitaires au milieu de leurs œuvres infructueuses. Les poètes nouveaux enfantés dans la vieillesse précoce d'une esthétique inféconde, doivent sentir la nécessité de retremper aux sources éternellement pures l'expression usée et affaiblie des sentiments généraux. *Le thème personnel et ses variations trop répétées ont épuisé l'attention.* »

Si le style est autre, moins nerveux et moins coloré que celui des lettres de Flaubert, les idées sont au fond les mêmes. Oui, l'évolution était générale en littérature, elle se remarquait en prose aussi bien qu'en poésie, et si elle était générale, c'est qu'elle provenait elle-même, cette évolution littéraire, d'un vaste mouvement d'idées qui, parti des régions scientifiques et passant à travers la philosophie, remuait le monde intellectuel jusque dans ses derniers fondements. M. Brunetière le fait très justement observer dans son *Évolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle*. Il rappelle comment, à cette même époque dont nous parlons, l'observation externe se substituait à l'observation interne, et l'expérience psycho-physiologique à la consultation de la conscience que les Cousin et les Jouffroy invoquaient seule pour résoudre les problèmes philosophiques. Il cite Auguste Comte. Et en effet, les progrès de la psycho-physiologie allaient de pair avec ceux de la sociologie. Par l'une on prétendait renouveler la science de l'individu, par l'autre la science de la société. L'une et l'autre procédaient d'une même idée inspiratrice, à savoir que le raisonnement abstrait, la voix de la conscience, la méthode déductive devaient être remplacés, ou

tout au moins complétés par l'induction, l'observation et l'expérimentation. De là l'effort de la littérature vers l'impersonnalité et vers la science à la fois. De là dés déclarations comme celle-ci, empruntée encore à la préface des *Poèmes antiques* de Leconte de Lisle :

« L'art et la science, longtemps séparés par suite des efforts divergents de l'intelligence, doivent désormais tendre à s'unir étroitement, sinon à se confondre. »

De là cette solide armature scientifique qui soutient les romans de Flaubert, ce formidable travail d'érudition auquel le romancier croit devoir s'astreindre avant de prendre la plume. Érudition, science, impersonnalité, tout cela se lie et se compénètre, tout cela se confond et ne fait qu'un, et nous nous trouvons en présence d'une de ces idées maîtresses, comme Taine les aimait, qui commandent une individualité artistique, une forme d'art, une époque.

« Le grand art est scientifique et impersonnel » [1], écrivait Flaubert. Cette théorie que Flaubert applique dans son domaine propre, le roman, il la conçoit appliquée à la critique littéraire.

« Il faut, dit-il, faire de la critique comme on fait de l'histoire naturelle, *avec absence d'idée morale* ; il ne s'agit pas de déclamer sur telle ou telle forme, mais bien d'exposer en quoi elle consiste, comment elle se rattache à une autre et *par quoi* elle vit (l'esthétique attend son Geoffroy Saint-Hilaire, ce grand homme qui a montré la légitimité des monstres). Quand on aura pendant quelque temps traité l'âme humaine avec l'impartialité que l'on met dans les sciences physiques à étudier la matière, on aura fait un pas immense » [2]).

Rapprochez de ce passage de Flaubert la préface des *Essais de critique et d'histoire* de Taine et l'avant-propos de la *Comédie humaine* de Balzac ; joignez-y la préface des *Poèmes antiques* de Leconte de Lisle et vous aurez en raccourci tout le mouvement scientifique qui emporte la littérature dans la seconde moitié du XIXe siècle.

1) *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. VIII.
2) *Corresp.* II, pp. 337, 338.

Gardons-nous cependant d'exagération. N'outrons pas la portée des déclarations que nous avons recueillies de la bouche ou de la plume des apôtres de l'impersonnalité dans l'art. Eux-mêmes d'ailleurs ont pris soin de les expliquer et de les commenter. Ni Flaubert, ni Leconte de Lisle n'ont professé l'indifférence ou la froideur. Ils n'ont pas davantage prétendu que la littérature dût se borner à refléter le monde extérieur, sans s'occuper du monde des idées et des sentiments.

Leconte de Lisle ne croyait pas manquer à ses principes lorsqu'il versait à flots dans l'amphore transparente et harmonieuse de ses vers, l'enivrante liqueur de son pessimisme universel. Sa poésie est toute pleine de l'idée qu'il se faisait du monde et de la vie, elle est toute gonflée du profond sentiment de vanité et de néant qui était sa seule foi. *Poèmes antiques*, *Poèmes barbares*, *Poèmes tragiques*, on sent palpiter à travers tous ces poèmes, de quelque civilisation qu'ils soient la peinture, ce « *cœur trempé sept fois dans le néant divin* ».

Flaubert n'a jamais pensé non plus qu'impersonnalité fût synonyme d'impassibilité. Il est vrai que la ligne de démarcation qui sépare ces deux attitudes n'est pas toujours aisée à préciser. On s'en aperçoit en lisant la correspondance de Flaubert. Cependant une idée nette se dégage peu à peu des formules souvent compliquées.

D'ailleurs, il faut tenir compte du dualisme d'aspirations qui tiraillait Flaubert en sens contraires. De tempérament naturel, nous l'avons vu, il était romantique et exubérant : aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de déclarations comme celle-ci : « La vie ! La vie ! c'est pour cela que j'aime tant le lyrisme » [1]), ni de l'idée qui le poursuit quelque temps d'écrire des mémoires. Il renoncera bientôt à semblable projet. En 1853, il écrira :

1) *Corresp.* II, p. 277.

« Adieu et pour toujours au *personnel*, — c'est lui qui souligne,— à l'intime, au relatif. Le vieux projet que j'avais d'écrire plus tard mes mémoires m'a quitté. Rien de ce qui est de ma personne ne me tente » [1]).

Le lyrisme ne cessera pas de lui plaire, mais le personnalisme lui déplaira de plus en plus. Il ne faut pas mettre son moi dans ses œuvres, mais il faut y faire entrer l'humanité: voilà la doctrine de Flaubert.

« Je me suis mal exprimé, écrit-il à George Sand, en disant qu'il ne fallait pas écrire avec son cœur ; j'ai voulu dire : ne pas mettre sa personnalité en scène » [2]).

Il écrivait encore plus explicitement, à sa muse :

« La passion ne fait pas les vers, et plus vous serez personnel, plus vous serez faible. J'ai toujours péché par là, moi, c'est que je me suis toujours mis dans tout ce que j'ai fait — à la place de saint Antoine, par exemple, c'est moi qui y suis, la sensation a été pour moi et non pour le lecteur. *Moins on sent une chose, plus on est apte à l'exprimer comme elle est* — il souligne — (comme elle est *toujours*, en elle-même, dans sa généralité et dégagée de tous ses contingents éphémères), mais il faut avoir la faculté *de se la faire sentir* » [3]).

Vous le voyez, l'impersonnalité de Flaubert et de Leconte de Lisle, c'est le renoncement au moi, la mortification en matière d'art des idées, des sentiments, des goûts personnels. Mais ce n'est pas, bien loin de là, l'inhumanité et l'indifférence. C'est au contraire l'expression des idées des autres, la traduction de leurs sentiments, la peinture des choses qui les environnent et les affectent. Par ce côté, le naturalisme confine au classicisme, en même temps qu'il s'oppose au romantisme. Car l'art classique est, lui aussi, impersonnel. Ni Racine, ni La Fontaine, ni Boileau, n'ont songé à s'exprimer dans leurs œuvres. Que l'écrivain fît abstraction de lui-même lorsqu'il composait une tragédie, une fable, une ode ou une satire,

1) *Corresp.* II, p. 302.
2) *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. VII, p. 175.
[illegible] II, p. 82.

cela leur semblait tout simple, à eux. Mais après l'explosion de sentiment personnel provoquée par le romantisme, il fallut quelque effort pour redevenir objectif.

Je dois à la vérité de dire en passant que, ce qu'il a prêché, Flaubert ne l'a pas complètement pratiqué lui-même. En dépit des efforts qu'il fait pour refouler sa personnalité, elle fait irruption, par un côté au moins, dans tous ses livres. Vous vous souvenez de son mépris du bourgeois. Eh bien ! ce mépris a éclaté malgré lui dans ses œuvres, et non pas une fois, par hasard, mais à tout propos. Même dans *Mme Bovary*, il crève à certaines pages. Il est le thème fondamental de *Bouvard et Pécuchet*. Mais à part cette antipathie pour le bourgeois dont il n'a pas su se rendre maître, il faut avouer que Flaubert a donné non seulement la leçon, mais l'exemple de l'impersonnalité, dans le domaine artistique.

Cette doctrine de l'impersonnalité enlevait aux œuvres d'art la raison d'être et l'utilité que les romantiques leur avaient attribuées. Pour un lyrique, l'art est un moyen d'exprimer les idées et surtout les sentiments individuels de l'artiste. Le réaliste, posant en principe l'impersonnalité, ne peut considérer l'art comme subordonné à une telle fin. Quelle sera donc, pour le réaliste, la finalité de l'œuvre d'art ?

Nous savons déjà la réponse que Zola fait à cette question. L'art, nous dit-il en somme, a pour but de décrire les objets, les individus et les phénomènes afin d'en donner une connaissance complète qui permette de gouverner les circonstances déterminant les actions humaines. C'est ce que l'on a appelé le réalisme *utilitaire*.

Mais Flaubert se serait récrié si quelqu'un eût osé lui attribuer de pareils mobiles ! Semblable souci eût été à ses yeux une profanation de l'art. Sa doctrine, à lui, c'était « l'art pour l'art ». Et cette doctrine était chez lui la résultante de la théorie de l'impersonnalité combinée avec une conception de la vie où l'art seul valait quelque ch

« Aimons-nous donc *en l'art*, écrivait-il à sa muse, comme les mystiques s'aiment *en Dieu* et que tout pâlisse devant cet amour. Que toutes les autres chandelles de la vie (qui toutes puent) disparaissent devant ce grand soleil » [1]).

Ceci n'est pas une boutade isolée, échappée à Flaubert dans un moment de mauvaise humeur comme tout artiste peut en avoir. Non, car toute sa correspondance est émaillée de pareilles déclarations. Rapprochez-les des protestations non moins fréquentes contre l'expression de la personnalité de l'artiste dans son œuvre. Vous aboutirez à des professions de principe comme celle-ci : « Il ne faut chanter que pour chanter » [2]) ou encore : « Il faut donc faire de l'art pour soi, *pour soi seul* » [3]). C'est ce qu'il répète à sa muse à tout propos. C'est aussi ce qu'il s'évertuera à faire comprendre à George Sand, mais George Sand se refusera à admettre ce point de vue qu'elle juge égoïste. Elle tiendra pour la mission sociale de l'art, pour son rôle humanitaire, et elle aura raison.

Flaubert, lui, prétend que l'artiste ne doit avoir pour préoccupation que de faire beau, et faire beau c'est trouver l'expression adéquate d'une idée, d'un sentiment, d'une sensation, d'un objet, quels que soient cette idée, ce sentiment, cette sensation, cet objet, et quoi qu'en pense l'artiste :

« Va faire un tour, disait souvent Flaubert à Guy de Maupassant qui s'était mis à son école, et raconte-moi en cent lignes ce que tu auras vu. »

Telle était la règle fondamentale de son esthétique, et il faut reconnaître qu'il l'a scrupuleusement observée et qu'il en a tiré un parti merveilleux. Ses descriptions sont là pour le prouver.

Mais si l'art a sa fin dans la description objective des choses, s'il ne se propose ni de convaincre ni d'émouvoir,

resp. II, p. 280,

10,

alors qu'importe le fond ? La forme seule doit occuper l'artiste. Flaubert est donc logique, lorsqu'après avoir posé les prémisses que nous avons vues, il écrit à sa muse :

« Je veux — et j'y arriverai — te voir t'enthousiasmer d'une coupe, d'une période, d'un rejet, de sa forme en elle-même enfin, abstraction faite du sujet pour le cœur, pour les passions. L'art est une représentation : il faut que l'esprit de l'artiste soit comme la mer, assez vaste pour qu'on n'en voie pas les bords, assez pur pour que les étoiles du ciel s'y mirent jusqu'au fond »).

La passion de la forme est l'aboutissement de l'esthétique de Flaubert. La forme pour la forme : c'est sa suprême religion. Écoutez son rêve :

« Ce qui me semble beau, ce que je voudrais faire, c'est un livre sur rien, un livre sans attache extérieure, qui se tiendrait de lui-même par la force interne de son style, comme la terre sans être soutenue se tient en l'air, un livre qui n'aurait presque pas de sujet ou du moins où le sujet serait presque invisible, si cela se peut. Les œuvres les plus belles sont celles où il y a le moins de matière » [2]).

D'ailleurs, il aime à répéter que tout a été dit, et que nous n'avons qu'à redire les mêmes choses, dans une forme plus belle, si c'est possible [3]). Vive donc la forme qui fera vivre les œuvres d'art à travers les siècles de l'avenir, comme elle les a fait vivre à travers les âges du passé ! La perfection de la forme classique enthousiasme Flaubert.

« Quelle conscience ! Comme ils se sont efforcés de trouver pour leurs pensées les expressions justes ! s'écrie-t-il à propos des écrivains du siècle de Louis XIV... La forme est pleine, bourrée et garnie de choses jusqu'à la faire craquer. »

Et ailleurs :

« Ce vieux croûton de Boileau vivra autant que qui que ce soit, parce qu'il a su faire ce qu'il a fait. »

Et encore :

1) *Corresp.* II.
2) *Ibid.*, pp. 70, 71.
3) Zola, *Les romanciers naturalistes*, p. 193.

« J'en reviens toujours à mon vieil exemple de Boileau ; ce gredin-là vivra autant que Molière, autant que la langue française : et cependant, c'était un des moins poètes des poètes ! Qu'a-t-il fait ? Il a suivi sa ligne jusqu'au bout, et donné à son sentiment si restreint du beau toute la perfection plastique qu'il comportait » [1]).

Imbu de tels principes, sans cessé hanté dans sa retraite du Croisset par son rêve de perfection formelle, on conçoit que Flaubert ait atteint — à travers combien de labeurs ! — à ce style qui durera autant que la langue française, par sa netteté, sa solidité, s onharmonie.

Oui, c'est beau une page de Flaubert. Cela se savoure, cela se détaille, et à mesure que l'analyse pénètre plus à fond, l'impression de beauté devient plus intense. Mais quand on a lu vingt pages, on éprouve un malaise, et comme une sensation de froid et de vide. On a la tentation de demander à l'artiste : pourquoi ces éternelles descriptions ? — Ce *pourquoi* eût fait rugir Flaubert, et cependant il s'impose et exige une réponse satisfaisante. Les dilettanti seuls s'en passent aisément. Mais nous tous, qui croyons que la vie n'a pas sa fin en ellemême et que partant tout ce qui compose et occupe la vie est aussi en relation de finalité avec un but supérieur, nous nous refusons à admettre la doctrine de l'art pour l'art. Nous exigeons que l'artiste se propose de nous rendre meilleurs, d'élever nos pensées, de purifier nos sentiments, d'élargir notre concept de la justice ou de la charité, de développer en nous ce qui est bon et d'y refouler ce qui est mauvais. Dans ce sens nous voulons que l'esthétique et la morale se compénètrent et que l'une vivifie l'autre. Il ne suffit pas, pour que cette compénétration se fasse, d'écrire comme Flaubert, dans une lettre où il lui était arrivé d'insérer des *observations de morale et d'esthétique :*

« Un homme qui a toujours sous les yeux autant d'étendue que l'œil humain en peut parcourir, doit retirer de cette fréquentation

une sérénité dédaigneuse..., je crois que c'est dans ce sens-là qu'il faut chercher *la moralité de l'art*. Comme la nature, il sera donc moralisant par son élévation virtuelle et utile par le sublime »[1]).

Sérénité dédaigneuse : notez l'expression, elle est caractéristique. Flaubert n'a rien trouvé d'autre quand il s'est hasardé à établir un rapport entre l'art et la morale. L'art pour l'art n'était cependant pas une conséquence fatale du réalisme. Et pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard au delà des frontières de la littérature française.

Vous vous souvenez que critiquant la licence de peinture et la philosophie déterministe du réalisme français, nous nous plaisions à évoquer par contraste les noms des grands réalistes anglais et russes, les George Eliott et les Tolstoï. Nous pouvons les faire comparaître de nouveau, et de nouveau leurs œuvres témoigneront contre celles des réalistes français.

Ouvrez le livre de Tolstoï, intitulé *Qu'est-ce que l'art ?* Vous y verrez que Tolstoï proclame l'union nécessaire de la science et de l'art, aussi bien que Flaubert, et certainement en l'appuyant de meilleures raisons. « La science et l'art, dit-il, sont aussi liés que les poumons et le cœur. » Mais cela n'empêche pas l'auteur d'*Anna Karénine* et de *Résurrection* d'écrire aussi :

« L'art n'est pas un plaisir, une distraction ; il constitue une activité des plus élevées; par lui, la conscience raisonnée passe dans le sentiment. A notre époque la conception religieuse commune à tous les hommes est celle de la fraternité et du bonheur dans l'union. La véritable science doit indiquer les divers moyens de l'application pratique de cette conception. L'art doit la faire assimiler par le sentiment » [2]).

Si je me tourne vers les réalistes anglais, vers George Eliott, par exemple, elle me dit qu'elle aussi croit à la mission sociale de l'art. Et je ne pourrais mieux finir qu'en

1) *Corresp.* II, p. 298.
2) Trad. Halpérine, 4e édition. Paris, Ollendorf, 1898 ; pp. 308, 319.

vous citant cette belle invocation du grand réaliste anglais :

« Puissé-je atteindre — les cieux très purs ! être pour d'autres âmes — Le calice de vaillance en quelque grande agonie — Allumer de généreuses ardeurs, nourrir de pures amours — Être la douce présence du bien partout diffus — Et dans sa diffusion toujours plus intense. »

Avouez, que ce n'est pas ravaler l'art que de le comprendre de la sorte, et qu'en dépit des protestations et des jurons de Flaubert, l'art est autrement grand, lorsqu'on lui assigne ainsi une fin humanitaire que lorsqu'on en fait exclusivement un passe-temps de dilettante. Ni le souci de l'humanité ni la préoccupation moralisatrice n'ont empêché les Tolstoï et les Eliott de faire de la psychologie, de la psychologie vraie et profonde. Bien au contraire, il semble que ce soit en cherchant à faire œuvre utile en même temps que belle, qu'ils ont échappé à cette idolâtrie de la forme qui a fini par stériliser le roman réaliste français.

G. Legrand.

XV.

LETTRE DE FRANCE.

Chez nous, en ce moment, le matérialisme abonde ; il pullule.

Est-ce à l'absence de preuves positives qu'il demande encore de nier l'âme ? — Mon Dieu ! non. Est-ce au contraire à une démonstration décisive qu'il n'y a pas de « preuves de l'âme » ? — Non encore. C'est simplement, je crois, par lassitude du doute. On n'a pas pu s'en tenir à Renan, à Stuart-Mill, à Spencer ; on n'a pas voulu davantage se confier à la direction spirituelle de M. Boutroux, ou à la grâce prévenante qui émane du néo-positivisme de M. Bergson ; mais lorsqu'on se fut harmonieusement congratulé, à la façon d'Anatole France, sur la joie de ne rien affirmer, on s'étonna que des hommes pussent durer en une attitude aussi insignifiante, et de nouveau on osa... nier. Ainsi est-on revenu, et par des chemins battus, à d'Holbach et à Helvetius.

Le livre qui a eu le plus de retentissement, en ce genre de philosophie, c'est assurément le *Conflit* de M. Le Dantec.

Imaginez un long dialogue entre un savant et un prêtre. Le savant, M. Tacaut, veut bien, sur un ton d'ironie aimable, démontrer à l'abbé Jozon que c'en est fait de l'argument d'autorité, que la géologie a prouvé l'inanité de la Bible, que les animaux sont intelligents, que l'homme n'a pas d'âme, et que l'absolu est un mot.

Vous me direz que tout cela se suit assez mal. P artifice de composition. Nous assistons à une c

quand on cause, on est tenu à maintenir quelque décousu dans la trame du discours.

Le malheur, c'est que l'abbé Jozon n'est vraiment pas de force. Le pauvre homme fait pitié. C'est tout juste si aux objections, que lui pose Fabrice Tacaut, il ne répond pas par : « Jesu, Maria ! » en faisant le signe de la croix. Il n'en sait guère plus long sur tant de problèmes qui devraient l'angoisser, et qui le scandalisent.

Tout le monde a reproché ce défaut au livre de M. Le Dantec, et si j'étais l'auteur, j'en ressentirais de la confusion ; car pour se donner le plaisir de vaincre, il fallait se donner la peine d'armer un peu plus solidement l'adversaire. J'entends encore l'abbé dire à Fabrice : « Monsieur, vos sophismes spécieux ne peuvent atteindre la foi d'un vrai croyant à travers la triple armure d'airain que lui *fournit* la Grâce divine » [1]). Cet innocent galimatias d'un séminariste à court d'arguments fait sourire, et l'on n'attache aucune importance aux ripostes indignées de son interlocuteur.

Quant au fond du livre, M. Le Dantec n'a voulu donner, dans cet ouvrage, que la vulgarisation de sa *Théorie nouvelle de la vie*.

Je suis la synthèse (?) de plusieurs trillions de trillions d'atomes, dit-il, et dans ces atomes sont *tous* les éléments de ma structure, donc aussi de ma vie et de ma pensée [2]). C'est là, pour lui, un fait évident. La pensée, disent les spiritualistes, ne peut pas sortir de la matière. — En effet, répond M. Tacaut, puisque la pensée n'est qu'une évolution de la matière, elle n'en sort pas ; elle est de la matière évoluée [3]). — Et que faites-vous des révélations de la conscience ? reprennent les spiritualistes. — Un état de conscience, dit Tacaut, c'est la traduction (il dit quelquefois : ***reflet***; mais c'est une mauvaise métaphore) dans un langage

1) *Le Conflit*, p. 172.
[illegible] *Ibid*, pp. 181, 182, 183.
[illegible]t le chapitre : « Matière et pensée ».

spécial, de l'ensemble des mouvements qui se font dans notre cerveau, à un moment donné [1]). — Et la liberté ? — Nous ne sommes pas libres ; l'évolution de l'homme est *univoque ;* chaque moment ne se représente qu'une fois, et ce qui est fait, est fait [2]).

Naturellement on ramène aussitôt la question jusqu'aux origines : d'où vient le sentiment, le désir, l'action ; d'où vient la vie ? — La vie est la résultante (encore un mot imprécis) des activités synergiques de milliards de plastides, comme l'activité du plastide est la résultante de réactions de milliards d'atomes [3]).

J'admire comme nos matérialistes s'arrangent d'une hypothèse aussi arbitraire. J'ai là sous les yeux, plusieurs volumes où les auteurs s'obstinent à gratifier ainsi la cellule primitive d'une énergie qu'ils n'expliquent pas. Le Dr Laloy, un des plus compétents, nous affirme que « les plastides, à peine formés, se modifient de façon à devenir solidaires les uns des autres. Les uns sont façonnés pour remplir les fonctions de digestion ; ils digèrent pour l'ensemble de la colonie. D'autres se sont transformés en tubes pour conduire les liquides, d'autres en organes de protection, de préhension, de respiration, de reproduction etc. » [4]). Et encore pour le Dr Laloy, il n'y a qu'une demi-difficulté, car il est finaliste. Loin de nier le « plan préexistant à qui le mouvement de la vie se subordonne », il tâche, après tant d'autres, à en décrire simplement l'évolution.

Mais M. Le Dantec n'est pas finaliste. « Qu'est-ce que ce plan préexistant, dont parle Claude Bernard, dit-il, sinon les *propriétés chimiques* des protoplasmes, des œufs ? etc. » [5]). Et ailleurs : « Il y a une substance chimique spécifique, caractéristique de chaque espèce de plasma » [6]).

1) *Le Conflit*, p. 190.
2) *Ibid.*, p. 191.
3) *La matière vivante.* Introd., pp. 17-22.
4) *L'Evolution de la vie*, p. 92.
5) *Déterminisme biologique*, p. 42.
6) *La matière vivante*, p. 150.

— « C'est un peu court comme démonstration », dit l'abbé Chanvillard [1]), et je suis de son avis.

M. Gley, comme M. Laloy, admet que « les fonctions vitales tiennent à la relation plus ou moins étroite et harmonique entre les organismes et les conditions cosmiques » [2]). Comme lui, il croit que les modifications qui se manifestent chez les animaux supérieurs et chez l'homme tiennent à l'*irritabilité* plus délicate du « milieu intérieur », c'est-à-dire du liquide dans lequel baignent les cellules vivantes. Nous sommes ainsi ramenés à un seul fait primitif : la capacité des cellules de recevoir des excitations et d'y répondre.

Très bien, dirons-nous. Mais cette faculté de réponse très rapide, et ce pouvoir de réaction du corps, à quoi tiennent-ils ?

Est-ce à la faible stabilité chimique des molécules constitutives des corps ? — Non ; car celle-ci expliquerait tout au plus le déplacement des atomes, non leur direction.

MM. Le Dantec, Laloy et Gley demandent plutôt cette explication à un principe inductif, en qui ils ont toute confiance : « La réaction des corps vivants est égale à l'action qui les met en mouvement ». Mais il se trouve qu'en biologie, particulièrement, ce principe est deux fois faux. Il est faux en ce qui concerne la période de croissance, où les éléments vivants ajoutent à l'action reçue un surcroît d'énergie, qui est une sorte de création. Il est faux en ce qui concerne la période de dégénérescence, où la compensation n'est plus exacte entre l'usure et la réparation, et où il y a, pour ainsi dire, un déchet d'énergie dans la réaction.

Le problème reste ainsi tout entier.

Il me semble que ce que l'on a fait de mieux depuis

1) Voyez les deux excellents articles publiés par M. Chanvillard dans la *Revue du Clergé français*, 1er et 15 avril 1902. Il y a ceci de piquant, que ce prêtre
...atorium de Hauteville où M. Le Dantec a composé *Le Conflit.*
...*ie et d'histoire de la biologie*, p. 37.

Darwin et Huxley, c'est de le bien définir. Les matérialistes, en essayant des explications aussi notoirement incomplètes, quoique très ambitieuses, nous ont aidés à dégager plus nettement l'originalité absolue du principe vital. La vie nous est connue comme une propriété nouvelle irréductible aux propriétés physiques. Et si nous le savons mieux que nos anciens spiritualistes, c'est peut-être que les matérialistes établissent tous les jours plus solidement les limites de la science de la matière.

Au reste, je ne ferai pas difficulté d'avouer que nous avions besoin, au moins en cela, d'être excités du sommeil dogmatique. Nous nous sommes un peu trop facilement contentés de dire avec Leibniz et Aristote : « la véritable force active renferme l'action en elle-même ; elle est entéléchie ». — Ce pouvoir moyen entre l'effort et l'acte déterminé enveloppe précisément le mystère qu'il s'agit d'éclaircir. Et lorsque Leibniz, dans le même passage, fait allusion à « la force d'un poids qui tend la corde à laquelle il est suspendu ou à celle d'un arc tendu » [1]), il ne nous donne qu'une illustration de la notion à définir, non une explication.

Était-on vraiment bien renseigné lorsqu'on entendait proclamer par toute l'École spiritualiste, que « la dernière raison du mouvement est la force déposée dans la création » et que « cette puissance d'agir est dans toute substance au point que ni la substance spirituelle, ni la substance corporelle ne cesse jamais d'agir » ?

A vrai dire, ce sont ces balbutiements de la métaphysique, qui ont détourné d'elle tant de bons esprits. Et il n'est pas douteux qu'il y ait plus à retirer des travaux scientifiques sur la matière — moins les négations prématurées — que de beaucoup de spéculations, qu'on se flattait

1) Leibniz, *Sur une Réforme de la philosophie première*. Lettre IV, édit. Charpentier.

depuis si longtemps de comprendre, et qu'on avait seulement appris à répéter.

*
* *

M. Fouillée, qui a pris sur lui, depuis quelque temps, de diriger, dans le droit chemin, notre Université, se plaît à distribuer à droite et à gauche de copieuses critiques, relevées de grave mélancolie.

C'est ainsi que l'enquête sur l'enseignement secondaire de la Commission parlementaire, et les conclusions de M. Ribot causent à M. Fouillée un vif malaise. Avec ce sens particulier du dénigrement qu'ont tous les bons Français pour juger leur pays, notre penseur, que le déclin de l'âge rend encore plus maussade, n'aperçoit partout que des « erreurs » et des « sottises ».

Il nous a confié ce désenchantement dans un livre [1]), où il dénonce la décadence de la critique, de l'histoire, de l'encombrante érudition, de tout ce qui est pédantisme sans savoir et qui favorise la mémoire sans l'âme.

Mais les historiens sont plus maltraités que les autres, précisément parce que le XIXe siècle s'est vanté d'être le siècle de l'histoire et que, selon M. Fouillée, c'est là une irrémédiable faiblesse, non une gloire. Renan et Taine ont manqué leur vocation, et, après eux, toute la génération qu'ils ont formée.

A ce mal quel est le remède ? Beaucoup de nos maîtres le voient, avec M. Fouillée, dans la philosophie. Il faut former des professeurs qui soient des philosophes, il faut rejeter des programmes tout ce qui est un obstacle à la philosophie, il faut refondre l'éducation nationale suivant une pédagogie philosophique. Et M. Fouillée y tient d'autant plus que la religion est comme « périssante et même déjà périe ». Qu'adviendrait-il au XXe siècle, si

Réforme de l'enseignement par la philosophie.

sur les ruines du dogmatisme étroit des religions on n'avait à donner aux âmes, comme aliment, que les digressions creuses des philologues et les rêveries collectivistes ?

Cela est juste. Nul plus que nous ne saluera l'avènement d'une pédagogie vraiment philosophique. Mais qu'entend-on par là ?

Celle de M. Fouillée paraît se ramener à trois desiderata : *alléger* les programmes d'enseignement, les *moraliser* et les *généraliser*. — Je laisse de côté la discussion sur « l'égalité de sanctions entre le classique et le moderne ». Celle-ci n'a pas paru avoir des conclusions nettement démocratiques. M. Couyba, député, s'en est plaint dans le journal *Le Temps ;* et l'on peut croire que la fraction extrême-gauche de l'Université s'en est montrée piquée. Mais cela ne tire pas à conséquence.

Les réformes intérieures de l'enseignement ont une autre portée.

On s'accorde en général sur le premier point. Les « mots » que fait M. Fouillée, en cet endroit, ne sont pas que spirituels, ils traduisent un état de choses déplorable. Oui, on a substitué les « matières » à la méthode, les « nomenclatures de mots » aux définitions de choses, le « savoir » à la culture. Oui, les maîtres ne sont trop souvent que des « chefs d'équipe », et les étudiants que des « hommes de peine ». On étourdit, on assomme la mémoire, on ne développe pas le jugement.

Et la cause n'échappe à personne ; elle est bien dans ce que M. Fouillée appelle : la démoralisation de l'enseignement et l'absence d'idées générales.

Mais, pour moi, si j'avais à me prononcer en une si haute question, c'est l'esprit même de la critique, ici, que je voudrais critiquer. Peut-être s'apercevra-t-on bientôt que l'on n'a remué que la surface du problème. Le fond se dérobe encore. Volontairement ou non, les plus hardis réformateurs s'aveuglent sur le sens de quelques mots qui, pour eux, disent tout, et qui, pour des observateurs pl

sévères, ou ne disent à peu près rien, ou disent précisément le contraire de ce qu'on leur fait signifier.

Je me rends bien compte, par exemple, que l'enseignement moderne est « démoralisé », mais je vois aussi clairement que les auteurs de cette démoralisation ce sont les philosophes à qui M. Fouillée veut confier le soin de relever les âmes. Est-ce bien sérieux de s'indigner d'un mal qu'on a rendu inévitable ? On a pu voir au dernier Congrès international de philosophie la tranquille et comme nécessaire immoralité de toutes ces réformes, où l'individualisme outré de l'esprit le dispute à l'amour de la contradiction.

S'imagine-t-on vraiment que l'enseignement ait souffert davantage, selon l'amère dénonciation de M. Fouillée, des « orgies d'histoire littéraire et de critique dramatique » que l'on fait faire aux jeunes étudiants ? Le théâtre classique que notre philosophe épluche avec un faux air de pruderie, est, à mon sens, infiniment moins déprimant que la constatation, mille fois répétée, de l'insuffisance des théories morales ; et quoi que l'auteur pense de l'immoralité de certains sermons de Bossuet, et des « germes démoralisateurs » des *Pensées* de Pascal, je persiste à voir dans ces deux grands esprits des maîtres sûrs pour la jeunesse, et à dénoncer à mon tour, dans la *Cité moderne* de M. Izoulet ou l'*Irréligion de l'avenir* de M. Guyau, un mélange de profondeur et d'absurdité, de sincérité ardente et de sophismes inconscients, à qui l'on ne doit reconnaître ni peu ni prou de valeur éducatrice.

Et de même, ce n'est pas absolument parce que les idées générales sont absentes de l'enseignement que celui-ci est inefficace, mais parce que les idées générales qui y circulent de toutes parts sont superficielles et de pur snobisme. Puisque M. Fouillée reconnait que la philosophie de nos hommes de science « se borne à prononcer de temps en temps le mot sonore d'*évolution* et à ajouter qu'au delà des fs il n'y a rien », que n'a-t-il la même simpli-

cité de vue pour nos philosophes ? Ces « inventeurs de la Raison pure tournée contre la raison »[1]) ne sont-ils pas d'accord la plupart pour nier les substances en donnant les lois pour liens aux phénomènes, et lorsqu'ils savent bien que la loi ne porte jamais que sur des relations, n'enseignent-ils pas couramment qu'un déterminisme immanent soutient tout le réel ? Voilà sans doute qui fera sourire nos petits-neveux, comme nous sourions du monde géométrique de Descartes et du monadisme de Leibniz. Non certainement, ce n'est pas dans ce scepticisme tous les jours renchéri, qu'il faut chercher le fondement d'une éducation nationale.

« Médecin, guéris-toi toi-même », dit le proverbe. M. Fouillée n'a pas été un des dissolvants les moins énergiques parmi ceux dont l'action a sévi sur l'âme française. L'acharnement qu'il met aujourd'hui à critiquer une œuvre, où il a sa part de responsabilité, plaide pour sa bonne foi plus que pour sa perspicacité. Je vois bien qu'il appelle au secours des maîtres de l'enseignement une pédagogie où il a contribué à mettre beaucoup de raisons de nier et toutes les raisons de douter, et c'est ce qui m'étonne. La pédagogie doit être une pragmatique affirmative, ou elle n'est pas. C'est pourquoi, si elle demande à une philosophie sa méthode et ses certitudes, je voudrais au moins que ce ne fût pas à la philosophie que nous vivons depuis trente ans.

*
* *

A moins que... il ne faille trouver son salut dans l'excès du mal. Et le fait est que lorsque tous les autres moyens manquent, celui-là n'est plus à dédaigner. Les élections récentes nous l'ont particulièrement démontré. Celles-ci peuvent être considérées, en temps de démocratie, comme un des « faits prérogatifs » de la science sociale. Ne sont-

1) Mot de M. Renouvier.

elles pas, en effet, comme le dialogue indispensable où les diverses contrées d'un pays s'interrogent et se répondent, et qui exprime, à travers mille incohérences de forme, dues aux incohérences d'idées, les habitudes d'âme invisibles qui font vivre la nation ?

Or un des aspects caractéristiques de nos dernières élections, c'est que, dans la région de Paris, dans celle du Nord et de l'Est, un *milieu* nouveau se crée, qui efface déjà les limites artificielles des anciens partis, et *devient* social consciemment. De quelque nom qu'on l'appelle — les noms ne font rien à la chose — ce milieu offre des garanties de durée. Je m'imagine voir en lui, le produit fixe de la culture qu'on donne assidûment aux intelligences dans ces pays. Il en est comme le résidu ou le précipité. Ce n'est pas en vain qu'on a livré les individus à tant d'expériences contradictoires, qu'on les a sursaturés de sciences et d'hypothèses, d'utopies et de vérités. Un jour, tandis qu'à la surface l'agitation continuait, les cristallisations accumulées au fond ont pris corps et le nouveau *milieu* a été formé. C'est ainsi que du chaos, entretenu depuis vingt ans par les passions de toutes sortes, rien ne demeure que la couche sédimentaire et solide.

Je cite des exemples. L'internationalisme, agitation de surface, laisse un dépôt stable : l'amour universel de la paix en faveur du progrès universel. Le socialisme révolutionnaire, agitation de surface, laisse un dépôt stable : le goût des réformes démocratiques, la nécessité, acceptée par tous, d'une répartition plus équitable du bien-être matériel. La guerre religieuse, agitation de surface, laisse un dépôt stable : la constatation, imposée par les faits, que le code chrétien permet de réaliser le type parfait du perfectionnement moral.

Et je ne pense pas que rien vienne compromettre cette sagesse commencée ; car celle-ci n'est que la forme la plus normale de la conservation de la patrie.

Au contraire, on est obligé de reconnaître, dans les pays

du Centre et du Midi, l'absence d'une idée régulatrice, d'une « pensée formelle ». Le *milieu* nouveau dont je parle, s'il y est en formation, ne se révèle pourtant par aucun indice. C'est le chaos qui règne encore.

De là les étourderies, les inconsciences du scrutin. On a noté à cet égard des détails inouïs [1]).

Il faut bien croire dès lors que dans ces pays ni la lecture, ni la parole, en un mot tous les moyens d'éducation, ne sont organisés comme chez nous. Les âmes n'ont pas éprouvé les idées qu'on leur soumet en temps d'élection. Elles ne sont que surprises, ou charmées, ou irritées. Ce bouillonnement intense des théories et des mots, qui, chez nous, se purge de lui-même, et dépose son cristal, après saturation, s'accomplit chez ces individus en un temps trop restreint, et dans de trop mauvaises conditions pour précipiter utilement. L'ébullition est à peine commencée que l'élection se termine, et l'âme populaire rentre dans son sommeil.

Ne cherchez pas ailleurs l'explication de cette indécision du Midi et du Centre. L'intelligence, en ces pays, n'est pas informée assez clairement de ce qui nous intéresse si fort. Et faute d'avoir nos idées, les électeurs se déterminent d'après des motifs variables, dont aucun n'a de sens précis pour le reste du pays.

Mais, dira-t-on, d'où vient que des régions, relativement plus catholiques que la région de Paris, ne soient pas, de ce fait même, plus préparées à l'avènement d'un idéal progressif? Le christianisme n'a-t-il pas lui-même une force éducatrice suffisante pour suppléer au manque de culture?

Je réponds à cela que non seulement le christianisme a cette force suffisante, mais qu'il ne peut pas, en ce genre d'éducation, comme dans tous les autres, être *dépassé*.

1) Dans une commune du Puy-de-Dôme, sur 210 électeurs 200 font leurs Pâques. Le candidat radical-socialiste a obtenu la moitié des suffrages. — Près de Pau, dans un petit bourg qui m'est bien connu, le curé m'a déclaré que sur 143 électeurs 142 font leurs Pâques. Le candidat radical-socialiste a eu 130 voix.

Mais j'ajoute : c'est précisément parce que ces hommes n'entendent pas bien le formulaire de leur religion, c'est parce que, étant pour le grand nombre « bons chrétiens » ils sont cependant *en deçà* du christianisme, qu'ils ne dégagent pas de l'Évangile la pensée vraiment sociale qui s'y trouve. La culture intellectuelle leur serait indispensable pour s'initier aux idées générales et généreuses que renferme le catéchisme de leur curé.

Assurément ce n'est pas l'enseignement de l'Université qui ouvrira, de lui-même, toutes ces consciences et y fera la lumière. Mais il y a lieu de croire que les consciences, sollicitées de toutes parts et en des sens si contraires, seront amenées à se représenter plus nettement l'opportunité et la vérité du christianisme. En instruisant le peuple, on ne le déchristianise pas, on le prépare plutôt, après quelque hésitation ou quelque révolte passagère de l'instinct, à s'offrir plus délibérément à l'impératif religieux. L'enseignement à outrance peut donc, à la rigueur, nous délivrer un jour des inconvénients de la demi-culture.

On trouverait par là une solution inespérée à la crise que déchaîne dans notre pays le dévergondage d'idées, si indûment qualifié de « philosophie ». Cette solution n'est pas de celles qu'on organise à son aise, mais qu'on subit. On en souffre de toutes manières, parce qu'elle s'accompagne d'ordinaire de petites et même de grandes révolutions. Mais on n'en souffre pas sans profit, ni sans espérance. On voit poindre derrière l'atmosphère alourdie et convulsée des émeutes, l'aube d'un âge de paix. Et notez cette joie originale, qu'après qu'on aura fait de toutes parts l'expérience de mille sottises on en sera plus réellement, et plus décidément délivré que les autres nations, d'avenir encore indécis.

Clément Besse,
à Saint-Germain-en-Laye.

XVI.

RÉCENTES CONTROVERSES DE MORALE. *)

II.

Les accusations des protestants d'aujourd'hui contre la morale catholique, ne portent pas seulement sur la méthode ; elles mettent en question, en les présentant comme absurdes et immoraux, les principes qui sont à la base de toute l'éthique scolastique et chrétienne. Elles se réclament en partie des idées organiques de la Réforme ; mais le subjectivisme contemporain, dans lequel ces idées se sont accentuées et transformées, a donné aux griefs, tout en les transformant, un renouveau d'énergie. Aussi, d'après le mot prononcé naguère, ici comme ailleurs, « la lutte entre deux mondes » [1]) bat son plein. Jadis l'offensive protestante se dirigeait de préférence contre la théologie dogmatique et positive ; aujourd'hui elle atteint, aussi bien que les autres côtés de la science sacrée, la morale théologique. En réalité cependant, c'est plutôt aux avant-postes de cette science que se livre la bataille : car les principes qui en constituent l'enjeu appartiennent à l'éthique plus encore qu'à la théologie morale. Le relevé des griefs pourra nous en convaincre.

Il suffit d'un mot pour résumer les reproches adressés aux moralistes catholiques : leur science, prétend-on, est

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902, pp. 213-223.

1) Eucken, *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten* (dans les *Kantstudien*, 1901, Bd. VI, H. 1, pp. 1-19).

absolument matérielle, et tout extérieure [1]) ; on lui oppose le subjectivisme le plus outrancier.

Pour se rendre un compte exact de ces tendances, il faut se mettre devant l'esprit le système éthique du philosophe de Kœnigsberg. Ce système se ramène, en somme, à l'apothéose de la raison humaine par la proclamation de son indépendance originelle vis-à-vis de tout ce qui lui est extérieur : Dieu, autorité, loi, moyens ou fin. Luther déjà avait brisé les liens qui enchaînent l'individu au monde du dehors : restait toujours une certaine « hétéronomie », la soumission native à l'Être absolu et à son éternelle volonté. Cette dépendance même devait disparaître, pour arriver avec Kant, à la souveraineté absolue, à l' « autonomie » de la raison humaine [2]). Ce fait explique les discussions dont nous parlons ; ce principe primordial les régit.

Tout d'abord, l'autonomie de la raison pratique vient saper par la base les doctrines catholiques sur *le fondement dernier de l'obligation*. L'idée d'un Dieu législateur, ou, comme parlent les moralistes, d'une « loi éternelle » n'est-elle pas la destruction de la conscience ? On le prétend. Pourquoi ? parce que, ainsi entendue, l'obligation vient du dehors, imposée par une puissance étrangère : partant, la conscience, qui est une formalité de la raison humaine, n'a que faire ; à cette autorité l'homme doit obéir aveuglément et servilement ; il doit faire litière des dictées de son intelligence, de ses convictions personnelles et raisonnables, c'est-à-dire, au sens adéquat du mot, de sa *conscientia*.

Dans le catholicisme, écrit le Dr Hermann, « l'idée que la loi morale est la loi de Dieu indique que par là précisé-

1) Cf. Dr Kneib, *Professor Mausbach über katholische Moral (Der Katholik*, 1901, oct., p. 105).

2) Les doctrines de la Réforme au point de vue philosophique, et leurs rapports avec le Kantisme ont été très bien exposés par M. Otto Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Gross-Britannien seit 1825*. Freiburg, Mohr, 1890 ; 1e Partie.

ment elle n'est pas la nôtre. Ce qui signifie: l'idée religieuse se corrompt ici tellement, qu'elle entraîne la ruine de la conscience morale » [1]).

Voilà un des griefs qu'on rencontre actuellement presque à chaque page dans les ouvrages protestants. Au point de vue logique, où nous nous plaçons dans le présent exposé, ce grief semble le capital : il découle directement des principes kantiens, et entraîne d'autres reproches similaires.

Ainsi exposée, la doctrine du fondement de l'obligation est incompatible avec les saines notions de morale, non moins que le grand principe de l' « autonomie de la raison ». Elle s'appuie sur une interprétation inadéquate et fautive du système catholique. Aussi bien doit-elle servir, moins à incriminer la morale « romaine » qu'à discréditer ceux qui la produisent contre elle.

Quel est, d'après les moralistes catholiques, le fondement ultime du *devoir ?* A répondre strictement, c'est en effet, pour beaucoup d'entre eux, la loi divine, la volonté du législateur éternel et suprême, la *lex aeterna*. Mais on s'abuse sur le sens de cette réponse, dès qu'on oublie les doctrines connexes sur la règle de la *moralité*. Pour procurer à son enfant la vie et le bonheur, la mère déverse sur lui les infinies tendresses de son âme, et dépense toutes les forces vives de son corps. Elle fait bien! Devenu homme, le fils repousse sa mère et la laisse mourir, abandonnée, sur un grabat. Il fait mal! ... D'où vient cette distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal? La saine raison en décide ainsi, et ne pas accepter son verdict, c'est contredire à la nature humaine. Or, la raison impose cette distinction,

1) W. Hermann, *Roemische und evangelische Sittlichkeit*, 1901, p. 15. Dans les preuves apportées par Hermann, le Dr Mausbach trouve une fausse analogie, une fausse induction et une fausse supposition (*Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsaetze und Aufgaben*, pp. 15 s.).

Nous continuons à citer ce dernier ouvrage d'après la première édition, comme nous l'avons fait jusqu'ici. Le savant auteur vient de faire paraître une seconde édition, avec, en guise de chapitre troisième, une étude intéressante sur « die Aufgaben der Moraltheologie in der heutigen Zeit » (pp. 156-175). Il y examine plutôt les questions, dont nous avons parlé dans la première partie de cette étude.

parce qu'elle ne peut concevoir l'ordre des choses autrement qu'il n'est établi de par les essences. Donc, la norme de la moralité consiste immédiatement dans l'adéquation de l'objet et de l'acte *à la nature humaine*.

Cette question, disons-nous, se rattache intimement au problème de l'obligation morale : et, ce qui plus est, considéré sous une face, le fondement du devoir s'identifie avec la règle de la moralité. En effet, tout ce qui est mal, emporte par là même une obligation, celle de l'éviter quoi qu'il arrive. Cependant, dans l'éthique catholique, les deux questions sont nettement distinctes : tout ce qui est bien, c'est-à-dire conforme à la nature raisonnable, n'est point obligatoire. Nous aurons à parler plus loin de cette distinction entre le précepte et le conseil. Qu'il nous suffise de remarquer ici que les moralistes catholiques, pour expliquer l'obligation, surajoutent à la norme de la moralité un facteur distinct, la volonté de Dieu.

Ici précisément nait le malentendu. La volonté divine, ou la loi éternelle, explique-t-elle pourquoi je suis obligé de respecter le bien d'autrui ? Oui, mais à la condition qu'on ne la détache pas de toute la synthèse éthique du catholicisme, c'est-à-dire, à condition qu'on la présuppose fondée sur les essences des choses. Dès lors, peut-on dire que dans la morale catholique l'obligation, étant la loi de Dieu, n'est pas à proprement parler celle de nous-mêmes ? L'exposé, que nous venons de faire, suffit pour faire justice de cette assertion. Dieu, en effet, ne légifère pas au gré de ses caprices ; tout libre qu'il est, il ne peut détruire sa nature, il doit y conformer sa volonté ; par conséquent, notre être raisonnable, étant l'image de son essence, doit par là même contenir aussi un reflet de sa volonté. En sens inverse, ce qui répugne à la raison humaine est nécessairement aussi contraire non seulement à l'essence de Dieu, mais encore à sa volonté ; de même, tout acte conforme à la raison, s'il est exigé par les relations essentielles des êtres, reflète une image de l'essence

de Dieu et réalise sa sainte volonté. Conséquemment, d'après ce système, l'obligation qui ne serait pas *en* nous et *par* nous, n'en serait pas une ; la loi éternelle, qui n'aurait pas d'écho dans la loi naturelle, gravée en notre cœur, ne serait pas faite pour nous. « *Regula voluntatis humanae* est duplex, écrit saint Thomas, suivi sur ce point par tous les catholiques, una propinqua et homogenea, scilicet *ipsa humana ratio* ; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei »[1]. Si donc l'obéissance à la loi n'est pas aveugle, pourquoi parler de servilisme ? A ce propos, il y a lieu d'alléguer le mot d'un écrivain[2], cité naguère par le M. le comte de Mun : « Il n'y a pas d'amour dans la raison, il y en a beaucoup dans la sagesse » ; et il se demande, cet écrivain, si à cause de cela la sagesse morale, dont il parle, n'est pas « la victoire de la raison divine sur la raison humaine ». Non ! ce n'est pas la victoire, mais c'est la *conformité* de la raison et de la conduite humaines à l'éternelle raison de Dieu.

Un second indice de l'extériorité absolue qu'on reproche à la morale catholique se trouverait dans les concepts de *loi* et de *liberté*. Qu'est en effet la liberté ? Pas autre chose que la possibilité, la faculté de faire en morale tout ce qu'il plait à l'homme de faire, tout sans restriction et sans entrave, « uneingeschränkte Willkür ». C'est la loi, venant du dehors, qui amène l'entrave ; elle est là, confinant l'homme dans un cercle d'actions tracé arbitrairement, l'empêchant de jouir de cette souveraineté native qu'il porte en lui : tels ces rois dépossédés qui continuent à porter la couronne, tout en exécutant les ordres que leur dicte un vainqueur. Ainsi donc, la loi constitue le contrepied de la liberté ; de par leur concept même, ces deux principes essentiels de la vie morale se trouvent éternellement en

1) *Sum. theol.*, 1a 2ae, q. 71, a. 6, in C.
2) M. Maeterlinck, dans son ouvrage *La Sagesse et la Destinée;* cité par M. de Mun dans son discours sur les prix de vertu, prononcé à l'Académie française, le 21 novembre 1901.

conflit. Ce conflit, dit-on, se fait jour surtout par et dans la doctrine du probabilisme. Grâce à cette théorie, qui en est arrivée à régir toute la morale catholique, le conflit se trouve résolu, sans aucun doute ; mais il se résout par la suppression de l'un des deux éléments, à savoir l'obligation de la loi. La morale catholique considère donc la loi comme un obstacle que l'homme, de par le droit naturel, peut librement contourner. A ce propos, les protestants mènent campagne contre le probabilisme : c'est une complète aberration du sens moral ; c'est même la ruine de toute l'éthique, car « les cas, où nous sommes appelés à agir librement, restent *tous* douteux, aussi longtemps que nous ne sommes arrivés à un jugement moral décisif » [1]). Avant d'y être arrivés, nous pouvons toujours d'après le principe : « lex dubia non obligat », ou cet autre : « melior est conditio possidentis », nous en tenir à notre liberté.

Ce second reproche repose sur une confusion : d'après les catholiques, il y a liberté et liberté ; il y a la liberté « physique » d'abord, celle qu'ils appellent parfois, à tort ou à raison, liberté naturelle [2]), celle qui comporte pour l'homme la faculté de se laisser aller au gré de ses caprices. Cette liberté là en effet, la loi morale l'immole. Mais qui oserait en remontrer pour cela à l'éthique traditionnelle ? On serait mal venu de parler d'obligation morale — dût-on avec les Kantistes la faire dériver en dernière analyse de la raison humaine —, si on ne la considérait comme une entrave à certains penchants de notre

1) **W. Hermann**, *op. cit.*, p. 29. — Un autre exemple de la manière dont les protestants combattent le probabilisme se trouve dans le récent ouvrage du comte von **Hoensbroeck** : *Das Papsttum in seiner socialkulturellen Wirksamkeit*, 1er Bd : *Die ultramontane Moral*. Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1902 ; passim. — On peut voir beaucoup de considérations des réformés ainsi qu'une réponse y adaptée chez **Mausbach**, *op. cit.*, pp. 85-98 ; et chez le même : *Die « ultramontane Moral » nach Graf Paul von Hoensbroeck*. Berlin, Germania, 1902 ; pp. 36-43. — Cf. **A. Ehrhard**, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*. Wien, 1902, pp. 206-208.

2) Si l'on entend parler de la nature humaine et raisonnable, comme telle, le nom de liberté *naturelle* ne serait pas d'un choix heureux : on ne peut pas en effet faire abstraction de la loi morale, naturelle aussi, et par conséquent restreignant *naturellement* la liberté physique au seul terrain qui convienne à la créature raisonnable.

nature, comme une nécessité imposée à l'homme, fût-ce par lui-même, de se dominer, d'étouffer des révoltes qui se lèvent au fond de son être, de se guider enfin d'après une norme qui ne peut être dictée que par la raison.

Distincte de la liberté physique, plus élevée quoique moins étendue, la liberté « morale » confère à l'homme la faculté de se mouvoir à son gré, à la condition toutefois qu'il se meuve *dans la direction de sa fin*. Entendue de la sorte, la liberté est loin d'être antipathique ou réfractaire à la loi ; et nous mettons au défi les adversaires de l'éthique catholique de trouver un moraliste, qui souscrive à la prétendue antithèse de l'obligation et de la liberté parfaite et rationnelle, dont seule il s'agit ici. Qu'on remonte le cours des âges en suivant toutes les évolutions de la philosophie et de la théologie, jusqu'aux sources mêmes de la science éthique chrétienne ; on trouvera que la loi, loin d'être traitée en ennemie, est au contraire toujours considérée comme une puissante auxiliatrice, comme une lumière et une force dans l'acheminement vers la fin. La loi et la liberté sont deux sœurs indissolublement unies.

Quant à la preuve indirecte tirée du probabilisme, il serait inutile d'exposer ici dans son ensemble la théorie invoquée par les protestants ; disons seulement que c'est étrangement s'abuser sur le sens de cette doctrine, que d'y voir la lutte de l'homme pour son indépendance. Le probabilisme permet-il au catholique, ainsi qu'on le dit, d'agir contrairement à sa conscience ? Nullement. Si je me crois certainement lié par la loi, y eût-il erreur sur le fond, je suis tenu de suivre mes convictions. Mais si j'ai des motifs probables pour penser que l'obligation ne porte point, je reste moralement libre d'agir comme je l'entends. Puisque, par hypothèse, ma conscience ne me dicte rien, où se trouverait l'infraction à ses lois ? Quant à conclure que pour tel individu, la loi morale peut rester douteuse en toute occurrence, et conséquemment que le probabilisme

entraîne pour lui la pleine destruction de toute obligation, c'est évidemment aller à l'encontre de l'expérience, c'est oublier aussi que les convictions morales peuvent et doivent se baser non seulement sur nos investigations personnelles, mais surtout sur celles des savants et des siècles. Or, de la sorte la loi s'impose le plus souvent avec une certitude qui ne laisse point place au doute raisonnable.

Sans doute, on peut dire en un certain sens que le probabilisme résout un conflit. Est-ce le conflit entre la loi et la liberté ? Pas toujours. C'est aussi le conflit entre une obligation et une autre. Quand se rencontrent des devoirs de religion, de justice, de charité, il est impossible qu'ils obligent tous en même temps, et ce n'est certes point le souci de sauvegarder la liberté qui entraîne alors la nullité des obligations. De la même manière, lorsqu'il ne se présente qu'une seule obligation, mais sans les conditions requises pour qu'elle s'impose à la conscience avec sa force plénière, il ne faut pas même faire appel à la liberté, pour prononcer l'invalidité de la loi. Pas plus que dans la première éventualité, la loi ne peut exister. Nous l'avons dit plus haut, il n'y a d'obligation que celle qui *par l'intelligence* s'impose à la volonté. Ainsi donc, le même malentendu que nous avons trouvé au fond du premier reproche se manifeste de nouveau dans le second. Précisément parce que l'éthique catholique *rejette* l'extériorité absolue de l'obligation, elle a le droit de défendre le probabilisme.

Il faudrait se répéter, si l'on voulait rencontrer un troisième grief fait par des critiques modernes à la morale catholique : nous voulons parler du devoir d'obéissance à l'*autorité* de l'Église. Certes, en admettant ce facteur, c'en est fait de l'autonomie souveraine de la raison ; mais d'autre part, suivant les explications données, on n'a pas le droit d'en conclure que les principes constitutifs de la morale n'existent qu'en dehors de l'homme, restreignant sa libre expansion, le resserrant et l'enchaînant comme par des liens de fer.

Voilà une première série de reproches que nous rencontrons à chaque pas sous la plume des récents moralistes protestants. Tous dérivent, à ne pas s'y méprendre, du grand principe mis par Kant à la base de toute philosophie.

* * *

De la même source, mais par un autre canal découlent les griefs tendant à montrer l'*absurdité de l'élément matériel ou objectif*, que les catholiques unissent toujours à l'élément subjectif comme facteur de l'acte moral. De même qu'on défend l'absolue souveraineté de l'homme en établissant celui-ci dans une indépendance complète vis-à-vis de toute loi et de toute autorité, de même, pour parfaire cette autonomie, on prétend purifier de tout alliage étranger et extérieur l'acte par lequel l'homme s'affirme comme être moral. Il semble que l'éthique doive être subjective à ce point !

Et pour montrer l'objectivité de la morale catholique par ce côté, on allègue surtout l'importance qu'elle attache à la *quantité*. Or, le quantum existe-t-il seulement, en morale? Sans doute, il y a le bien et le mal : mais aussi, ce qui est bien, est bien ; ce qui est mal, est mal, voilà tout ! Il faut être obsédé par l'idée de l'objectivité universelle, pour introduire des degrés jusque parmi les êtres moraux. Si l'*intention* est bonne, l'acte l'est aussi ; si elle est mauvaise, il en est de même de l'acte. Dès lors, qu'importe l'objet qui entraîne la volonté, qu'importent sa place dans la hiérarchie des êtres ou ses rapports avec le sujet moral ? Serait-il à même de changer l'essence de l'acte, de le rendre plus ou moins bon, plus ou moins mauvais ? Dès lors aussi, la distinction en péchés mortels et en péchés véniels, sans laquelle la morale catholique ne se conçoit pas, constitue un non-sens [1]).

1) Cf. en ce sens A. Harnack, *Dogmengeschichte*, III[1], pp. 720 s., 752. A l'entendre, la doctrine dont nous parlons ici, est le πρῶτον ψεῦδος de la conception catholique. Pour les réformés en effet toute la vie morale consiste en un point unique, la foi en Dieu. Admettre autre chose, c'est y introduire le « dualisme » !

C'est dans de tels principes, semble-t-il, que gît l'origine principale des attaques que les protestants dirigent contre la méthode de la morale. De fait, sous l'influence prépondérante des tendances du XVIII[e] siècle, d'aucuns ont attaché une importance exagérée à la quantité, à l'élément objectif de l'acte moral ; ils paraissent perdre de vue le côté subjectif, pour s'appliquer uniquement à l'étude des préceptes et de la gravité de leur transgression. Nombre de catholiques l'ont dit et nous l'avons dit avec eux [1]), pareille casuistique ne répond point aux exigences scientifiques de la morale. Mais de là à condamner d'une façon absolue toute étude des distinctions quantitatives entre les actes moraux, il y a la distance qui sépare le Kantisme de la philosophie scolastique et chrétienne.

D'autre part, s'appesantir sur l'élément matériel, principe de la quantité, pour reprocher aux catholiques une morale tout extérieure, comme le font les protestants, c'est de nouveau ne pas embrasser cette éthique dans son ensemble. Outre l'élément objectif, celle-ci comprend le facteur interne, et même, pour parler avec saint Thomas, « Dieu regarde davantage le *ex quanto* (l'intention), que le *quantum* (l'élément extérieur) » [2]). Pour qui admet la réalité des choses extérieures, et croit à la hiérarchie d'êtres substantiellement distincts entre eux, et plus ou moins rapprochés de l'Être absolu, le facteur matériel doit entrer en ligne de compte, quant à la détermination de l'acte lui-même. Il est bien vrai que l'intention, c'est-à-dire la direction de la volonté et du cœur vers Dieu, la fin suprême de la moralité, constitue l'élément principal du bien moral, puisqu'elle en est l'élément « formel ». Par conséquent, avec autant de droit que les protestants, les catholiques mettent à la base de leur doctrine l'*unité* de la vie morale et chrétienne par sa direction vers Dieu. Mais d'autre part, leur attachement

1) Cf. pp. 219 s.
2) *In 2 Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 8, ad 2.

inébranlable à la doctrine de l'objectivité et de la distinction réelle des choses leur permet de différencier l'élément formel ou l'intention d'après l'objet sur lequel elle porte ; en d'autres termes, le bien, qui est l'acte humain, diffère en degrés ou en quantité « secundum quod quaedam (objets auxquels il s'applique) sunt *aliis meliora* et *fini ultimo propinquiora*. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem » [1]).

Ainsi, tout en défendant le *quantum*, les catholiques sauvegardent l'unité fondamentale de l'activité humaine. Et le reproche dont il s'agit, ne s'entend que pour les partisans de l'idéalisme philosophique.

La morale catholique est absolument extérieure : car non seulement elle admet la quantité, mais encore elle met une distinction nette entre le bien qui oblige,et celui qui n'oblige pas, c'est-à-dire entre le *précepte* et le *conseil*. D'après cette doctrine, le bien peut se concevoir en lui-même, sans relation avec la volonté humaine qu'il est appelé à régir.

Relevons uniquement ce nouveau malentendu, pour en montrer la source. Elle se trouve dans le problème du fondement de la moralité. Ceux qui hissent l'individu sur le pavois d'une royauté absolue, sans attaches avec le monde du dehors et sans rapport avec une destinée supérieure, ne peuvent regarder comme bien que l'acte *imposé* à la volonté de par la raison souveraine. Comment concevoir autrement le bien? Où donc établir son fondement, en dehors de l'impératif rationnel? Que si, par contre, l'on trouve la source dernière du bien et du mal dans la constitution et dans l'essence des choses, si l'on admet ensuite un ordre hiérarchique dans le tout existant, on doit nécessairement aussi découvrir une échelle de biens spécifiant le bien moral. Dès

1) S. Thomas, *Contra Gent.*, l. III, c. 139.

lors s'impose la théorie des *meliora*, des biens qui n'obligent pas tout le monde. Peut-on mal faire alors que l'acte de la volonté s'applique au *bonum?* Dans tout bien on trouve un chemin conduisant à la destinée dernière; on ne s'en écarte que si l'on marche en sens contraire à l'ordre établi.

*
* *

L'homme doit donc marcher vers une *fin :* il y marche dans la plénitude de sa liberté naturelle. Est-il étonnant, après les reproches soulignés plus haut, eu égard surtout aux tendances philosophiques qu'ils révèlent, est-il étonnant d'entendre dans le même camp de formidables clameurs contre ce point de doctrine, qu'on peut considérer comme la clef de voûte du système éthique du catholicisme? L'autonomie absolue de la raison, qui inspire toutes les attaques, comporte l'exclusion de toute dépendance vis-à-vis d'une fin extérieure : l'homme est sa fin à lui-même; et ce qui plus est, pour que son acte ne soit pas frappé d'un vice essentiel, il faut qu'il détache sa pensée et son cœur de toute préoccupation finale, et qu'il rapporte toute son activité à sa propre et inaliénable grandeur.

Sans parler de la prétendue souveraineté rationnelle que ce grief suppose, il s'appuie une fois de plus sur un malentendu : ceux qui le font valoir, ont une conception étrange de la finalité, telle que les catholiques la défendent. Sans doute, ils se représentent l'homme marchant dans la vie vers un point ultime, comme vers un mur infranchissable, au pied duquel il devra se reposer des fatigues de la route. De nouveau, si la fin, dont s'occupe l'éthique, s'entendait de la sorte, on parlerait à bon droit d'extériorité et de manque de subjectivisme. Mais un examen sommaire du système catholique montre l'insuffisance d'une pareille explication. Comme partout ailleurs, les moralistes admettent et défendent ici une existence *objective*, celle de l'Être suprême:

cet Être devient, en morale, le Bien souverain, parce qu'il constitue l'objet adéquat des facultés rationnelles; mais considérée du côté de l'homme, comme elle doit l'être, la fin ne se trouve point, à proprement parler, dans son *objet*. Elle réside dans ces actes parfaits par lesquels l'âme s'applique à son Bien, et par lesquels elle se déifie pour autant que la créature peut se déifier. La fin se place donc, même en morale catholique, dans le perfectionnement de la nature humaine par sa propre activité : seulement, comme toujours, à cette activité il faut un élément matériel, un objet qui la détermine et la spécifie.

Voilà le relevé des principales critiques que les protestants adressent aujourd'hui à la morale catholique. Comme on le voit, elles sont fondamentales; elles se rapportent, non pas seulement à la méthode, comme celles que nous avons entendues de la bouche de beaucoup de catholiques, mais aux bases mêmes de l'éthique traditionnelle. Il en est beaucoup d'autres, qui, pour être secondaires, ne se rattachent pas moins au même ordre d'idées. On attaque la distinction du naturel d'avec le surnaturel, et partant l'emploi des moyens supérieurs au monde créé, notamment les sacrements : n'y découvre-t-on pas cette hétéronomie qu'il faut combattre, une inconcevable atteinte aux droits et aux prérogatives de l'homme souverain? On attaque la haine du monde et de la société, la fuite du travail, qu'on prétend trouver au fond de la perfection morale du christianisme.

Espérons que ce court exposé des controverses, récemment soulevées sur le terrain moral, tant du côté des catholiques que du côté des protestants, aura réussi à mettre en relief les tendances qui s'y font jour.

Qu'on cesse de présenter la théologie et la philosophie morales comme des momies, sans attaches avec la vie et le monde d'aujourd'hui, insouciantes du sujet qu'elles sont appelées à étudier; et pour cela qu'on s'en tienne à la méthode scientifique en honneur dans l'École, qu'on la per-

fectionne, et qu'on l'applique à *nous-mêmes*, à l'humanité et à la civilisation actuelles.

Mais on voit aussi que, par suite des attaques protestantes, la lutte s'est transportée désormais aux avant-postes de la théologie. Après tous les griefs entendus, il n'y a pas à s'y tromper : les moralistes protestants s'orientent de plus en plus dans le sens du Kantisme : c'est la confirmation de la parole du D[r] Paulsen : „ Kant der Philosoph des Protestantismus "[1]). De la sorte, ils sauvegardent sans aucun doute le spiritualisme ou l'idéalisme qui est une des bases de la morale chrétienne, mais ils sapent tous ses autres fondements, et puisent leurs critiques à „ une source absolument antichrétienne "[2]). A l'éthique désormais de montrer qu'elle n'est pas moins antirationnelle.

E. VAN ROEY.

1) *Kantstudien*, 1899, Bd. IV, H. 1, pp. 1 ss.
2) Mausbach, *Die katholische Moral...*, p. 70.

XVII.

LE ROLE DE LA SOCIOLOGIE DANS LE POSITIVISME.

Le positivisme n'est pas seulement une méthode, ni une théorie critériologique, il est en plus un système complet de philosophie. Cette philosophie se ramène à la sociologie. On se propose de le montrer dans les pages suivantes [1]).

Comme tous les réformateurs, Comte a trouvé malade la société de son temps. Voici comment il analyse la crise qu'elle traverse.

L'organisation catholico-féodale tombe en décadence. Sa dissolution est causée par l'extension graduelle de la science opposée à la foi et de l'industrie opposée à l'activité militaire. Un système social nouveau s'élabore, le système scientifique et industriel, et se substitue pièce par pièce au système théologique et militaire du moyen âge. Un mouvement de désorganisation et un mouvement de réorganisation agitent ainsi les sociétés contemporaines. Si les deux mouvements se serraient de très près, il n'y aurait pas de crise. Malheureusement, il n'en est pas ainsi. La progres-

1) Voici un supplément à la bibliographie sur Aug. Comte que nous avons publiée dans notre étude « La sociologie positiviste » (Louvain, 1902) :

1901. Fidao (J. E.), *Positivisme et Catholicisme (Quinzaine*, 16 novembre).

1902. Boulay (Nicolas), *Le positivisme d'A. C. (Revue de Lille*, février). — Rignano (Eug.), *La sociologie dans le « Cours de philosophie » d'A. C. (Revue internationale de sociologie*, avril 1902). — Baumann (Ant.), *L'Efficacité pratique de la sociologie (Quinzaine*, 1er mai). — Weiskopff, *A. C. (Mouvement socialiste*, 24 mai). — Boutroux (Em.), *La philosophie d'A. C. et la métaphysique (Revue des Cours et Conférences*, 29 mai). — Brunetière (Ferd.), *Pour le Centenaire d'A. C. (Revue des Deux-Mondes*, 1er juin). — Moisant (Xav.), *A l'Ecole d'A. C. (Etudes*, 5 juin). — Bayet (A.), *Clotilde de Vaux et A. C. (Revue bleue*, 31 mai). — Dussauze (Walter), *Essai sur la Religion d'après A. C.*, Paris, Fischbacher.

sion négative est en avance, la progression positive en retard. On va voir la raison de cette disproportion.

Quand il fut évident que l'état de choses du moyen âge allait à la dérive, on hâta sa démolition par des attaques systématiques contre chacune de ses institutions et contre chacun des principes qui avaient présidé à son établissement. Ainsi à l'intolérance dogmatique et à l'infaillibilité papale, on opposa la liberté de conscience ; vis-à-vis du droit divin des rois on institua la théorie de la souveraineté populaire ; pour faire pièce à l'ancienne hiérarchie on proclama le dogme de l'égalité. Toutes ces idées — nommées par Comte métaphysiques ou critiques — ont été très bonnes pour détruire l'autorité du pape, le pouvoir militaire et les inégalités gênantes d'autrefois. Mais elles ne contiennent rien de positif, rien d'après quoi l'on puisse organiser une association quelconque, si minime soit-elle.

La liberté ! Mais toute loi est une atteinte à la liberté. D'ailleurs, point d'association sans un certain degré de confiance intellectuelle et morale entre ses membres : chacun met quotidiennement en œuvre une masse d'idées qu'il est le plus souvent incapable de contrôler. Avec la spécialisation actuelle des études, les savants eux-mêmes ont grandement besoin de cette confiance mutuelle : aussi la probité scientifique est-elle une vertu. D'ailleurs, quoi de plus naturel que d'accepter sans discussion ce qui a été établi dans les divers domaines par des hommes compétents ? Il n'y a pas de liberté de conscience en mathématique, en physique, en chimie, en physiologie. Pourquoi, dès lors, une exception en politique ? La liberté de conscience caractérise une société au moment transitoire où elle passe d'un système d'organisation à un autre : les anciens principes étant tombés en désuétude, les nouveaux s'élaborant encore sans être affermis, il n'y a provisoirement aucun système d'idées unanimement reçu. C'est l'anarchie mentale. Mais cela ne peut durer : une société est un organisme dont toutes les activités doivent être

orientées vers un même but ; la divergence des idées, surtout des idées politiques — c'est-à-dire des activités les plus élevées — ne pourrait subsister sans ruiner l'édifice politique lui-même. Désormais, au lieu de raisonner ses croyances, chacun acceptera de confiance les théories politiques proposées par des hommes de compétence reconnue en cette matière.

La souveraineté populaire ! Mais elle s'oppose à tout gouvernement régulier en rendant les supérieurs, serfs de la multitude de leurs inférieurs. Les chefs sont les commis ou les valets de leurs subalternes ; ceux-ci, par une immixtion constante fondée sur leur droit de codirection, paralysent l'activité d'en haut ; enlèvent à l'autorité son énergie et sa fermeté.

L'égalité ! Mais il est visible que les hommes ne sont ni égaux, ni équivalents et ne peuvent posséder dans l'association des droits identiques. D'ailleurs, point de société sans hiérarchie, sans pouvoir et sans sujets. Quel que soit le principe du classement, ce classement sera toujours opposé à la prétendue égalité : tout le monde ne peut occuper la même place dans la hiérarchie.

Donc la liberté de conscience a détruit l'ancienne unanimité intellectuelle fondée sur l'adhésion générale aux données de la révélation, et enlevé tout prestige à l'autorité papale ; mais elle est, par nature, antipathique à la restauration de toute unité mentale et de tout pouvoir spirituel. La souveraineté populaire a démoli le pouvoir militaire des rois, mais elle empêche aujourd'hui l'établissement et le fonctionnement de tout pouvoir temporel régulier. L'égalité proclamée avec énergie a jeté bas l'ancienne hiérarchie, mais elle empêche l'institution d'une nouvelle. Or, unité intellectuelle, pouvoir spirituel, pouvoir temporel, hiérarchie, tout cela conditionne la vie sociale : les théories critiques s'opposent néanmoins à leur existence. On voit de quelle aberration sont victimes ceux qui veulent reconstruire la société d'après la trilogie révolutionnaire. Les

théories révolutionnaires dont nous avons négligé les points secondaires, forment d'ailleurs un ensemble complet dont chaque élément tend à la fois à ruiner une pièce de l'ancien régime et à entraver l'apparition de la pièce correspondante du nouveau. Elles précipitent la progression négative et retardent la progression positive.

Le mouvement de recomposition étant en retard, ne se dessine pas avec assez de précision ; l'avenir n'est point connu avec une suffisante clarté. On sait que la science doit être substituée à la foi, l'industrie à l'activité militaire, et c'est tout. Le détail de l'organisation future échappe. Cependant, une institution ancienne étant ruinée par les coups de la théorie critique, il faudrait la remplacer immédiatement par l'institution correspondante du régime nouveau qui s'élabore spontanément. Cela est impossible, parce que la science du prévisible est trop arriérée et qu'on ne s'applique d'ailleurs pas à la constituer. C'est le désordre. Pour supprimer ce désordre, on rétablit l'ancienne institution. Cette restauration provoque la critique : abolition nouvelle de cette institution, puis restauration et ainsi à l'infini. La société piétine sur place, elle passe alternativement de l'anarchie ou du désordre à un ordre factice obtenu au prix d'une régression. Telle est la nature intime de la crise. Comte se plaît à en décrire les signes extérieurs [1]).

1) Le premier symptôme est l'anarchie intellectuelle. Tout le monde sent vivement les effets de la crise et, pour la supprimer, les uns préconisent la restauration du régime catholico-féodal ; d'autres rêvent une société organisée d'après les principes critiques ; d'autres encore allient les deux opinions précédentes. Ces doctrines se contredisent mutuellement, et à l'intérieur de chacune d'elles il y a de nombreuses contradictions.

Ce gâchis des opinions, joint à l'absence de conceptions sur l'avenir, engendre la démoralisation publique et privée. Les utopies les plus extravagantes sont volontiers caressées ; les paradoxes les plus pernicieux ont leurs apologistes. Les savants eux-mêmes, si prudents quand leur spécialité est en question, ne craignent point de trancher, en passant et sans préparation, les problèmes politiques qui sont pourtant les plus compliqués de tous. La famille est attaquée dans sa constitution monogame. L'égoïsme individuel s'enhardit et Fourier construit des théories pour légitimer les passions les moins sociales.

La corruption est élevée en système de gouvernement : appel aux intérêts per-
multiplication des emplois, renouvellement fréquent des titulaires, profu-

Si telle est la crise et si telles sont ses causes, il est aisé d'en proposer le remède.

Il s'agit tout d'abord de se rendre compte du caractère provisoire et destructeur des théories métaphysiques, de leur inaptitude organique. Elles ont été utiles et nécessaires, aussi longtemps qu'il s'est agi de démolir l'ancien régime ; elles deviennent nuisibles, quand le moment de la reconstruction est arrivé. Malheureusement « les métaphysiciens et les légistes », les « avocats et les littérateurs » qui se sont faits aux diverses époques les protagonistes de ces théories, veulent organiser d'après elles un nouvel état social. Leur illusion provient de ce que, pour donner à leurs principes une certaine force et une certaine valeur, quand il fut question de dissoudre le système théologico-militaire, qui se donnait pour éternel, ils ont dû les présenter, de très bonne foi d'ailleurs, comme définitifs et absolus, comme organiques en un mot et non point comme transitoires et critiques. Ils sont aujourd'hui les premières victimes de leur manœuvre. Détruire cette illusion, abandonner les principes révolutionnaires et s'abstenir de critiquer ce qui reste du passé : voilà un premier devoir.

Étudier la marche de l'humanité, rechercher le sens de l'histoire, prévoir l'avenir qui nous a été préparé par l'évolution antérieure et orienter toute activité de façon à hâter son apparition : voilà le second devoir.

sion des récompenses et des distinctions honorifiques, voilà les moyens employés pour obtenir le concours des individus au maintien précaire de l'ordre social.

Prépondérance des considérations matérielles et des solutions immédiates dans toutes les questions politiques : la divergence sur la nature et la valeur des intérêts moraux empêche l'Etat d'étendre jusqu'à eux sa sollicitude ; sans prévision de l'avenir, on méconnait les conséquences lointaines des moyens employés et dans toute question les solutions les plus directes — abstraction faite de leur répercussion dans toutes les parties de l'organisme social — sont regardées comme les meilleures.

Enfin, le gouvernement est aux mains des incompétents : les avocats et les littérateurs dirigent les sociétés, comme si l'élocution et le style étaient des présomptions légitimes de capacité politique.

Il y a beaucoup de vrai dans ce tableau de la situation actuelle. Mais on reconnaitra aisément qu'un certain nombre de ces symptômes ne sont pas spécifiques de la crise contemporaine, qu'ils sont au contraire de tous les temps et de tous les lieux et découlent de l'imperfection de la nature humaine plutôt que des vices de l'organisation sociale.

La progression négative et la progression positive ainsi respectivement retardée et accélérée marcheront de pair. Quand une institution ancienne disparaîtra, on instaurera celle qui doit la remplacer dans le système scientifique et industriel en voie d'organisation. Les alternatives d'anarchie et de rétrogradation seront ainsi supprimées ; à leur place on aura l'ordre progressif. La conciliation de l'ordre et du progrès est la vraie solution de la crise dont nous souffrons.

L'accomplissement du double devoir requis pour arriver à ce résultat se ramène en réalité à la constitution de la science sociale. La science sociale étudie l'évolution des sociétés, en recherche les lois et les combine pour acquérir l'intuition de l'avenir. Au tableau de l'avenir dressé par des observateurs scrupuleux de la réalité, nul ne pourra refuser son adhésion : il n'y a pas de liberté de conscience, pas plus en politique qu'en mathématique. Si la science sociale — et Comte croit avoir accompli ce travail — décèle la cause de la crise actuelle dans le retard apporté à la réalisation de l'avenir, — hâter cette réalisation sera une tâche dont les hommes politiques ne seront pas libres de se dispenser, pas plus que les maîtres de forges ne sont libres à l'égard des procédés chimiques et physiques à employer. On ne s'insurge pas contre des lois dûment observées.

Cet état d'esprit détermine l'abandon spontané des principes métaphysiques et la destruction de toutes les illusions sur leur valeur curative. Car la théorie de la liberté et de l'indépendance étant détruite dans sa forme la plus spécieuse, « la liberté des opinions », les théories dérivées sur la souveraineté populaire et l'égalité deviennent caduques.

La sociologie a donc pour objet l'étude des sociétés et la recherche des lois régissant les phénomènes qui s'accomplissent à leur intérieur, dans le but de décrire l'avenir et de permettre une activité appropriée au sens de l'évolution sociale.

sociologie est née de la crise actuelle, sa mission ne

s'y limite pas. Elle fournit à chaque instant une peinture anticipée de l'évolution. Par là est rendu possible l'accord de l'activité humaine avec les exigences du progrès ; par là sont évitées désormais les crises, et supprimées les causes de malheur qui provenaient de l'organisme social. Subsistent seules les entraves à la félicité, qui ont leur source dans notre nature même et ne peuvent en aucune façon être anéanties. Nous jouissons dès lors de la plus grande somme de bonheur dont nous sommes capables.

Si la philosophie est une recherche sur le bonheur et les moyens de le réaliser, la sociologie positiviste se présente comme un système de philosophie.

* * *

Quelles sont les relations de la sociologie avec les autres sciences ?

Il faut distinguer d'abord les connaissances humaines en théoriques et pratiques. Les connaissances pratiques sont des applications des théoriques, ou plutôt elles sont les résultats des sciences théoriques combinés et orientés vers un but utilitaire. Dans la théorie, il faut distinguer une partie abstraite et une partie concrète. La partie abstraite compare des complexus de phénomènes, néglige leurs différences et résume dans une formule générale ce qu'ils ont de commun : elle découvre des lois. La partie concrète réunit et combine ces lois de la façon la plus complète possible pour expliquer chaque complexus dans son intégralité, c'est-à-dire dans toutes ses particularités, même dans celles qui lui appartiennent en propre. Elle unit les données élémentaires de la science sans en découvrir de nouvelles. Classifier les connaissances théoriques abstraites, c'est classifier l'ensemble du savoir.

On peut distribuer les sciences dans l'ordre logique, l'ordre dogmatique et l'ordre historique. L'ordre logique est déterminé par la loi de passage du plus connu au moins

connu ; l'ordre dogmatique, par la nécessité d'enseigner les sciences sans commettre de cercle vicieux ; l'ordre historique, par leur apparition successive au cours des siècles. L'ordre logique et l'ordre dogmatique coïncident naturellement : on ne peut exposer les sciences sans cercle vicieux, ni supposition arbitraire qu'en suivant leur ordre logique. L'ordre historique coïncide dans ses grandes lignes avec les deux précédents parce que l'espèce, qui peut être considérée comme un seul et immense esprit apprenant sans cesse, est assujettie aux mêmes nécessités logiques que l'individu. Il n'y a donc qu'un seul principe d'ordre pour classifier les sciences, bien qu'il puisse se définir de trois façons différentes. C'est celui de la complexité croissante ou de la simplicité décroissante. On va voir ce qu'il faut entendre par là.

On peut distribuer les faits suivant une série qualitative: faits mathématiques, astronomiques, physiques, chimiques, biologiques et sociaux. Un terme moyen de cette série répète le précédent et y ajoute un élément formel ; il est à son tour contenu dans le suivant. Ainsi l'être vivant est étendu, obéit à l'attraction, possède de l'énergie gravifique, luminique, électrique etc., forme un composé chimique très complexe ; mais outre cela, on trouve en lui une propriété particulière, un élément nouveau, irréductible à chacun des précédents autant qu'à leur somme : le caractère vital. Cet élément suppose à la vérité cette somme de tous les précédents, mais il ne lui est pas identique : il est absolument neuf par rapport à elle. A son tour, il est impliqué dans les faits sociaux : les êtres vivants forment seuls des sociétés. Cette série est croissante en complexité: un terme quelconque répète tous les antécédents avec, en plus, une caractéristique propre : il leur est supérieur. Du moins, provisoirement, supposons cela prouvé.

La connaissance des faits supérieurs implique la connaissance de tous les inférieurs. On ne peut étudier le dernier ne de l'échelle, sans s'être au préalable familiarisé avec

les précédents. Les faits doivent être étudiés dans l'ordre prescrit par leur complexité. Telle est la hiérarchie des sciences jusqu'ici constituées : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie.

A la vérité, les faits sociaux supposent les biologiques. Mais comportent-ils un élément nouveau et introuvable dans les faits vitaux ? A cette condition seule, la science sociale qui étudie la marche de l'humanité pour en abstraire son sens général, pourra occuper une place distincte dans l'échelle encyclopédique. La biologie se propose, dans un être vivant, de déterminer la fonction par l'organe ou l'organe par la fonction, d'après l'observation de leurs modifications corrélatives. Mais s'il y a quelque être vivant chez qui cette corrélation entre les modifications de la fonction et celles de l'organe n'existe pas, on se trouve en présence de formes nouvelles d'activité, échappant aux prises de la biologie et qualifiées pour occuper une place supérieure dans la hiérarchie des sciences. C'est le cas des manifestations les plus élevées de la vie humaine. Bien que notre constitution organique ne soit sujette à aucun changement capital, nos manières de penser, de sentir et d'agir sont très variables suivant les temps et les lieux grâce à l'interaction des individus, grâce surtout à l'influence accumulée des générations antérieures. L'enchaînement de ces variations ou la marche de l'humanité, voilà un objet de connaissance distinct de celui de la biologie. Il est, comme on sait, le domaine propre de la sociologie.

Ce qu'il y a d'immuable dans les faits intellectuels et moraux, peut être rapporté à l'organe qui n'a point subi d'altération notable au cours des siècles : cela rentre dans le domaine biologique. Mais les immenses différences entre les faits intellectuels et moraux de l'homme primitif et ceux de l'homme actuel n'ont point pour cause des variations organiques correspondantes ; elles proviennent d'un ordre d'activité absolument nouveau, inconnu en biologie : l'interaction des consciences. Tel est l'élément formel

caractérise le fait social et l'érige en sixième objet de la science [1]).

Si telle est la classification de tout le savoir humain, on s'étonnera de ne pas y trouver la logique, ni la psychologie, ni la morale.

Un mot d'explication là-dessus : la logique, comme science de la méthode, n'existe pas dans la classification comtiste ; les grands procédés logiques ne peuvent être expliqués séparément de leurs applications; les conceptions relatives à la méthode sont inséparables de celles relatives aux doctrines. Un traité sur la méthode de la science implique l'exposé de la science elle-même. La logique ne forme donc pas une science indépendante.

Quant à la psychologie, elle rentre dans la biologie pour une part et dans la sociologie pour l'autre. S'agit-il de rechercher la localisation cérébrale des diverses facultés: on fait cette partie de la biologie qu'on nomme phrénologie. S'agit-il au contraire de trouver les lois présidant à notre activité intellectuelle et morale, appliquons-nous à l'observation des résultats de cette activité, le développement des sciences et l'histoire de l'humanité: mais c'est là la mission de la sociologie. La psychologie introspective aurait seule droit à une place distincte; mais le positivisme conteste soit la possibilité, soit l'efficacité de l'observation intérieure : il n'y a pas de psychologie introspective.

Le cas de la morale est analogue à celui de la psychologie. Les règles qui doivent présider à la conduite d'une vie orientée vers le bonheur ne peuvent être données que si la tendance générale de l'évolution est elle-même connue. La morale est la dernière partie de la sociologie ou vient après comme septième science distincte. D'un autre côté, la morale a des bases physiologiques. Toute faculté intel-

1) L'activité intellectuelle et morale des animaux est figée. Les mœurs des animaux décrites par Aristote il y a deux mille ans, par Salomon il y a trois mille ans, ne diffèrent pas des mœurs des espèces actuelles. Leur étude fait donc partie et la sociologie se limite strictement à l'espèce humaine.

lectuelle ou morale a son organe cérébral ; ces organes ont entre eux certaines relations de coordination et de subordination déterminant elles-mêmes les relations des fonctions auxquelles ils servent. Les règles de la conduite ne peuvent contredire ces lois cérébrales. La morale fait donc à la fois partie de la biologie et de la sociologie : elle n'a pas de place propre.

Il est pour le moins singulier de trouver la morale rangée parmi les sciences théoriques.

Nous nous abstiendrons de critiquer cette classification — nous l'avons fait ailleurs — mais nous ferons remarquer qu'elle a une importance capitale dans le comtisme. Elle est à la fois, dans la pensée de son auteur, une réponse au matérialisme, au physicisme saint-simonien et à l'ontologisme rêvé par tous les philosophes de la lignée platonicienne.

Le matérialisme est la tendance à expliquer le biologique par le chimique, le chimique par le physique et celui-ci par les lois mathématiques. Mais cela est absurde. Les faits forment une série discontinue : un terme quelconque de la série est irréductible, du moins dans son *quid proprium*, aux précédents. Le plus ne saurait être ramené que partiellement au moins. Parce qu'il admet la multiplicité et la discontinuité des faits et des lois, Comte rejette pour son système le nom de matérialisme. Mais si le spiritualisme consiste à admettre l'existence de causes surnaturelles et invisibles, son système n'est cependant qu'une forme supérieure du matérialisme. Nous disons qu'il est une forme *supérieure*. Le matérialisme géométrique est le plus grossier de tous. Il consiste à ramener tous les faits, si compliqués soient-ils, aux lois mathématiques : l'étendue et son mouvement suffisent à tout expliquer. Le matérialisme physique est déjà une forme plus élevée. Reconnaître que le son, la couleur, l'électricité et les autres propriétés physiques n'ont rien de commun avec l'étendue et le mouvement et que faits chimiques, biologiques et soci

peuvent tout au plus être ramenés à des faits physiques : c'est déjà se rapprocher de la vérité. Mais abandonner complètement cette tendance à l'explication du supérieur par l'inférieur, confesser la discontinuité des six ordres de faits et reconnaître la discontinuité à l'intérieur de chacun de ces ordres particuliers : voilà la forme supérieure du matérialisme.

Le positivisme n'admet pas que les réalités les plus élevées, comme l'homme et la société, résultent de la simple sommation des réalités inférieures, soit chimiques, soit physiques. Cette sommation à la vérité vient conditionner l'apparition des propriétés spéciales à l'homme et à la société, mais on ne saurait les dériver d'elle. D'autre part, au-dessus des six ordres de faits dont l'observation révèle l'existence, Comte n'admet aucun ordre supérieur échappant à l'observation : le positivisme n'est pas un spiritualisme. Il se tient à égale distance du matérialisme vulgaire qui veut diminuer le nombre des termes de l'échelle encyclopédique et du spiritualisme qui veut l'augmenter, l'un et l'autre en dépit des données de l'expérience.

Nous pouvons l'appeler un matérialisme sociologique, indiquant par le premier mot qu'il n'est pas spiritualiste et par le second qu'il laisse subsister les six classes de phénomènes irréductibles. Il reconnait que la société est la forme la plus élevée de la réalité, possède des lois propres et indépendantes ne pouvant être déduites des lois biologiques, ni ramenées en totalité à aucun ordre inférieur des lois. M. Durkheim a repris récemment la même théorie.

Saint-Simon avait projeté de ramener tout l'univers à la gravitation : la science devait se déduire tout entière de la loi découverte par Newton, mais non comprise par ce savant. Conception séduisante, dont plus d'un grand esprit s'est occupé. Les amis de Taine ont rapporté que dans ses derniers jours il cherchait une hypothèse mécanique destinée à expliquer le monde. Guyau et Fouillée ont eu des

velléités analogues [1]). Comte avait été disciple de Saint-Simon ; il aurait ardemment désiré que le projet de son ancien maître fût réalisable. Sa passion pour l'unité — passion commune à tous les philosophes, mais plus vive et plus profonde chez lui que partout ailleurs — le portait violemment à embrasser cette idée. Peut-être eut-il un moment foi en elle. Mais dès qu'il eut trouvé le principe de sa classification des sciences, on le vit gémir sur l'impossibilité de réaliser cette explication unitaire. Les faits chimiques, biologiques et sociaux sont plus compliqués que les faits physiques et qualitativement distincts d'eux : on ne saurait les déduire de la gravitation. Le physicisme saint-simonien, qui est en somme une variété du matérialisme physique, est utopique.

Utopiques également — et pour les mêmes raisons — les tentatives de ces forcenés de la déduction qui se sont attachés à la recherche de quelque principe unique d'où ils tireraient *more geometrico* toute la science de l'univers. La méthode ontologique peut donner de belles visions, d'attrayantes constructions, mais rien de réel, rien qui soit d'accord avec les événements. Chaque science de la hiérarchie doit être édifiée par l'observation, et celle-ci doit aller progressivement du plus simple au plus compliqué.

*
* *

Ni le physicisme, ni l'ontologisme ne peuvent donner l'explication unitaire du monde. Cependant il faut de l'ordre dans les opérations de l'esprit, de l'unité dans la science. Passion de l'unité, voilà la note dominante de l'esprit de Comte. Passion légitime d'ailleurs, si l'on se place à son point de vue. A toutes les époques, la philosophie s'est présentée comme une synthèse des connaissances. Les institutions qui persistent ainsi, malgré les vicissitudes des

1) Weil, *Saint-Simon et son œuvre*. Paris, Perrin, 1894 ; pp. 74 et 75.

temps, sont condition d'existence sociale. On ne saurait les détruire sans ébranler l'édifice social. Comte n'en a pas l'intention, il veut au contraire le raffermir. Mais s'il n'y a pas de fait unique auquel on puisse ramener tous les autres, comment arriver à cette unité exigée par l'esprit et refusée par l'observation? L'unité, il faut en convenir, ne peut être objective.

On pourrait recourir à l'hypothèse d'un Dieu unique, auteur de tous les phénomènes, ou d'une Nature qui serait leur commun réceptacle. Mais ces expédients sont d'un autre âge et le positivisme les rejette.

La sociologie est au sommet de la hiérarchie encyclopédique. L'observation de tous les autres phénomènes est requise pour que l'observation de l'élément formel des faits sociaux soit elle-même possible. Elle suppose toutes les sciences ; elle est à la fois comme leur synthèse et leur aboutissement. Non seulement les sciences inférieures de l'échelle peuvent être rapportées à la sociologie comme des moyens à une fin, mais en plus elles ne doivent être étudiées qu'en cette qualité de moyens. En effet, la recherche du bonheur et des voies à suivre pour l'obtenir, est le but dernier de toutes nos spéculations. La sociologie s'intéresse directement à cet objet. Elle est le terme intentionnel de la science entière. Dans le fait, toute activité intellectuelle achemine d'une façon plus ou moins immédiate vers elle ; par les exigences incompressibles de notre nature, elle est la fin ultime vers laquelle toute étude doit tendre. Réellement et d'intention, elle est la science suprême.

Cette conception amène Comte à supprimer certaines sciences dont la destination sociale est trop peu accusée. Ainsi la marche de l'humanité est dépendante des conditions astronomiques de notre planète ; mais les étoiles, à raison de leur grand éloignement, exercent une influence pratiquement nulle sur la terre et ne peuvent conséquemment avoir d'action sur les faits sociaux. L'astronomie doit limiter ses

investigations au système solaire, le seul qui soit réellement important pour nous.

« L'ascendant scientifique du vrai point de vue humain, c'est-à-dire social, doit spécialement en astronomie conserver sa destination universelle, afin de garantir la pleine rationalité des études correspondantes ; car, du point de vue purement céleste, l'astronomie positive semblerait constituer une science très peu satisfaisante, d'après notre ignorance radicale des lois vraiment cosmiques, et la restriction nécessaire de nos recherches effectives au seul monde dont nous faisons partie. Mais, au contraire, le véritable esprit philosophique explique aussitôt et justifie pleinement cette restriction fondamentale, rationnellement motivée désormais par la vérification toujours nouvelle de l'entière indépendance des phénomènes intérieurs de notre monde, les seuls qui doivent réellement nous intéresser, envers les phénomènes plus généraux relatifs à l'action mutuelle des divers systèmes solaires. Une telle indépendance fait directement sentir l'inanité nécessaire des tentatives irrationnelles sur la prétendue astronomie sidérale; qui constituent aujourd'hui la seule grave aberration scientifique propre aux études célestes » [1]).

Ce n'est pas l'unique mutilation faite au savoir par le positivisme. Une pareille attitude n'a pas besoin d'être critiquée.

Quoi qu'il en soit, cette commune orientation, cette convergence que nous ne pouvons entraver, de toutes nos pensées vers un même but met l'ordre et l'unité dans l'esprit. Unité subjective, il est vrai, ne résultant pas d'un fait unique auquel on ramène tous les autres, mais de l'organisation de données multiples et irréductibles en vue

1) *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 803. — Cf. *ibid.*, p. 671. Le nouvel esprit universel constitué par la création de la sociologie peut répandre sur chacune des sciences antérieures de nouvelles lumières parmi lesquelles « j'indiquerai, en astronomie, la juste appréciation finale de la prétendue astronomie sidérale, et la réduction nécessaire de nos véritables recherches à notre propre monde ». — Cf. aussi la *Politique positive*, passim.

d'une même fin, la connaissance de l'humanité. Unité comparable à la coordination théologique. Dans la coordination théologique, la connaissance de Dieu est la pièce centrale de l'édifice intellectuel ; tout le reste converge vers elle. La coordination sociologique reprend cet assemblage, mais en substituant à la notion de Dieu la notion d'humanité : la modification porte sur le contenu et non sur l'arrangement des parties.

Si la philosophie est la recherche de l'unité, la sociologie positiviste est une philosophie : elle nous procure la seule unité qui soit compatible avec les rigueurs de l'observation.

*
* *

Cette coordination des sciences par la sociologie produit dans l'ordre pratique les plus heureux résultats. Jusqu'à présent, les savants étaient des travailleurs isolés, s'ignorant mutuellement, méconnaissant les connexions de leurs recherches avec celles des autres, concentrant leur attention sur les sujets les plus futiles et les plus oiseux. Cet état de dispersion va cesser. La sociologie suffisamment constituée et l'avenir prévu, il y aura lieu, pour supprimer la crise et rétablir la paix générale, d'employer les moyens propres à favoriser l'évolution spontanée des sociétés. Si quelques-uns de ces moyens sont faciles à trouver, d'autres dépendent de la solution d'un certain nombre de questions scientifiques. On a récemment soutenu que la découverte d'un nouveau moteur mécanique petit, délicat, facilement maniable, serait un de ces moyens [1]). La sociologie dressera dans les diverses sciences une liste de problèmes dont la solution est urgente, prescrira l'ordre dans lequel il convient de les aborder. Voilà de ce coup les travaux scientifiques enchaînés et dominés par le même esprit. Les savants sont unis par la communauté d'intention et par la collaboration à une

1) Cf. *Revue sociale cath.*, juillet 1902 : « Un essai de phil[illegible] l'industrie ».

même fin immédiate. Ils forment une sorte de clergé voué aux recherches dont le résultat peut améliorer le sort des populations.

Il y a nécessairement deux phases dans l'élaboration de la science. A un premier moment, on procède à l'observation successive de phénomènes de plus en plus compliqués ; on arrive finalement à l'homme et à la société. Mais la science sociale construite, on revient — et c'est la seconde étape — à l'étude des phénomènes plus simples : on applique son activité aux problèmes de physique, de chimie dont la solution a été indiquée comme pressante par la sociologie, soit que cette solution soit nécessaire pour l'achèvement de la science sociale, soit qu'elle doive fournir un remède à quelque mal collectif. Ce retour de la sociologie vers les sciences inférieures, Comte le nomme « méthode subjective ». La phase antérieure était la « méthode objective ». Ailleurs il les nomme respectivement « esprit de synthèse ou d'ensemble » et « esprit d'analyse ou de détail ». Le premier point de vue suppose le second et vient le compléter. C'est là ce qu'il appelle réconcilier Platon et Aristote.

Il y a, en effet, deux façons d'interpréter le monde. On peut aller du monde à l'homme (entendez : l'homme social) et de l'homme au monde. Employées à la suite l'une de l'autre dans leur ordre naturel, les deux interprétations se corroborent. Employée seule, la seconde entraine à un cercle vicieux. L'homme est un produit plus compliqué que le monde, sa connaissance doit venir en dernier lieu et requiert au préalable celle du monde. Cette dernière, on ne la possède pas encore. On sort de cette impasse en se donnant, pour construire la notion de l'homme, une quantité d'idées arbitraires sur le monde. Quand on arrive à l'étude du monde, il suffit de projeter au dehors cette masse d'idées et de sentiments, de les accommoder à une observation sommaire pour avoir le système complet de l'univers; méthode subjective qui conduit à l'anthropomor-

sme. Ainsi ont fait les théologiens et les métaphysiciens. ıton personnifie ce procédé.

Contre Platon, Aristote préconise l'observation du monde ınt celle de l'homme. Mathématique, physique générale, chologie ensuite : tel est l'ordre à suivre pour l'édifican de la science. Méthode objective, on le voit. Mais il cute mal son projet. Il ne passe pas par tous les interdiaires moins compliqués dont l'observation est nécesre pour construire celle de l'homme. Sa science de mme est prématurée et faite en grande part d'imagina-1. Quand après cela, il veut employer le procédé synthéıe, il retombe dans l'ornière platonicienne. Néanmoins, égard à son temps, il est le plus grand représentant de méthode objective.

L'impossibilité d'employer, sans la fausser, la méthode jective a duré aussi longtemps que toutes les sciences érieures à la sociologie dans l'échelle encyclopédique, nt pas été suffisamment achevées pour permettre une ervation considérable des faits intellectuels et moraux. constitution actuelle de la science sociale, après celle de tes les autres, met un terme à cette impossibilité. Comte éconcilié Aristote et Platon par la fondation de la iologie.

On voit quelles hautes destinées sont réservées à la iologie. Recherche du bonheur, degré le plus élevé de science, synthèse de toutes nos connaissances, concilia-1 de la méthode objective et de la méthode subjective : est tout cela à la fois. De plus hautes destinées encore sont réservées. Nous les dirons après avoir exposé sa thode propre et ses divisions.

*
* *

La constitution de l'homme est essentiellement inaltéle. Parmi les institutions, celles qui sont fondées sur la ure humaine, participent à cette immutabilité. Recher-

cher quelles sont ces institutions, dénombrer les éléments qui ont persisté à travers tous les temps et tous les lieux, et feront nécessairement partie de la reconstruction sociale, parce qu'ils ont leur racine dans la nature même de l'homme : voilà une première mission à remplir. La statique sociale y pourvoira. Sa méthode est par là même indiquée.

A l'appui de cette définition de la statique, nous pourrions apporter de nombreux extraits de la *Politique positive.* Néanmoins ce n'est pas sans une certaine appréhension que nous la définissons ainsi. Car dans la quarante-huitième leçon du *Cours de philosophie positive* où Comte s'occupe d'en fixer la notion, il lui assigne pour objet les rapports de coexistence entre les faits sociaux. Les faits sociaux forment entre eux un consensus inextricable : l'un quelconque est lié à tous les autres. Toute altération apportée à l'un d'entre eux est comme le point d'éclosion d'une onde modificatrice qui s'étend indéfiniment et secoue le système social dans ses éléments les plus lointains. Chaque ébranlement secondaire détermine à son tour une onde nouvelle. Toutes ces ondes s'entrecroisent. Il en naît une somme d'actions et de réactions simultanées dont il importe de bien connaître la mécanique, si l'on veut modifier les institutions politiques en connaissance de cause et avec la pleine conscience des conséquences suscitées par ces modifications. Rechercher les relations de coexistence entre les éléments sociaux : telle serait la tâche de la statique. Mais quand il aborde son étude dans la cinquantième leçon, il n'est plus question du consensus, et Comte ne s'occupe point d'en rechercher les lois. Il réalise au contraire le contenu de la définition donnée tout d'abord. Pour concilier les deux attitudes, il suffit de remarquer que le consensus est lui-même de toutes les époques, constitue un élément constant de l'ordre social et tombe sous le coup de la première définition qui est plus générale.

L'autre partie de la sociologie — et c'est la plus importante

— est la dynamique. Elle recherche les formes successives qu'a revêtues le permanent de la société ; elle en trace la filiation ; bref, elle étudie l'évolution et en institue les lois. Lois de succession opposées aux lois de coexistence. Par sa complexité, la dynamique vient après la statique dans la hiérarchie des sciences et Comte les traite dans cet ordre. Mais les lois spéciales du consensus ne peuvent être mises en relief que par l'observation des corrélations entre les *changements* survenus au cours des siècles à l'édifice politique. Voilà pourquoi, dans la partie du *Cours* formellement réservée à la statique, on trouve exclusivement l'exposé des institutions nécessaires à l'existence collective et nullement les lois de coexistence des faits sociaux. Celles-ci sont implicitement contenues dans l'exposé dynamique qui vient après, et il faudra les abstraire de là. Nous le ferons à l'occasion.

Quelle est la méthode de la dynamique? La cheville de cette méthode, c'est la théorie du progrès. L'homme est plus compliqué que l'animal. Il en possède toutes les propriétés et quelques autres en plus. Le progrès social est l'accroissement de toutes les qualités spécifiquement humaines et le décroissement de tout ce qui les entrave. Cela assure et maintient la supériorité de l'homme sur la bête. Le premier mouvement implique le second : ils sont deux faces d'un phénomène unique. Si l'un est continu, l'autre l'est pareillement. Le mouvement d'accroissement est nécessairement continu. Voici comment Comte arrive à cette conclusion.

La capacité scientifique est propre à l'homme. Mais l'espèce est un seul et immense esprit apprenant sans cesse : hypothèse de Pascal, dont le sens précis nous échappe. Chez Comte, elle acquiert cette forme définie : le legs scientifique du passé ne peut se perdre en masse ; il en disparaît à de certains moments l'une ou l'autre bribe, mais d'une manière générale il se transmet intégralement par l'éducation — en s'augmentant sans cesse — d'âge en âge.

L'accroissement de la science et le décroissement de tout ce qui lui est opposé sont nécessairement continus. Cette hypothèse n'est rien moins qu'évidente. Nonobstant cela, Comte ne conçoit pas la rétrogradation scientifique. N'est-ce pas projeter dans le passé les conditions dans lesquelles se développe la science moderne ? Mais il y a plus : cette notion d'accroissement continu est indéfiniment élargie. Dans l'ordre politique, dans l'ordre moral, dans l'ordre esthétique, bref dans tous les ordres de manifestations humaines, la société ne peut repasser par des phases déjà traversées, refaire à neuf le travail déjà accompli par les générations précédentes.

On s'étonnera de trouver une pareille théorie chez un adversaire des causes finales. A supposer même que l'acquis du passé ne puisse se perdre, quelle nécessité y a-t-il que ce qui a commencé à croître ou à décroître continue de le faire ? Pourquoi à certains moments ne se contente-t-on pas de cet acquis et ne vit-on pas de la réserve accumulée ? Cela est inexplicable s'il n'y a pas quelque terme réel à notre activité, exerçant sur nos facultés caractéristiques une attraction puissante et les déployant sans cesse en vue de les rapprocher de lui.

Si l'histoire est ainsi formée de séries opposées, l'une croissante et l'autre décroissante, la méthode de la dynamique est tout indiquée. Il suffit d'étudier les faits dont la mémoire est conservée, de les disposer en séries que l'on prolongera idéalement par les deux bouts. Le passé le plus reculé et l'avenir le plus lointain nous seront ainsi révélés. La prévision de l'avenir est le but de la sociologie et voilà le moyen de l'atteindre.

Toute philosophie se pose trois questions : D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? — La sociologie est une réponse à ces trois questions. Elle nous ramène au point de départ de l'humanité, nous fait pressentir son point d'arrivée. L'histoire est l'âme humaine détaillée : les lois de l'histoire sont l'agrandissement des lois de

ature. A cause de l'inexistence même de la sociologie, les anciennes méditations sur l'origine, la destinée et la constitution de l'homme ont été de vagues et incohérentes déclamations, mutuellement contradictoires, toutes faites d'imagination. La sociologie permet de leur substituer une doctrine solide, fondée sur l'observation et susceptible, au même titre que toute science d'observation, de rallier l'unanimité. Grâce à la sociologie, la philosophie deviendra positive.

*
* *

Toutefois la méthode des séries ne pourra jamais nous décrire l'avenir d'une façon bien précise. Elle en donnera les traits les plus généraux. Cependant si le tableau de l'avenir veut remplir sa destination pratique et guider la réorganisation sociale, il doit revêtir une grande précision, il doit être absolument complet : un plan de réforme doit tout prévoir. Il faudra donc compléter par l'imagination le tableau de l'avenir livré par la science. D'ailleurs, on n'amènera jamais la masse à coopérer à l'édification d'une institution quelconque, en lui prouvant que cette institution est en gestation dans l'évolution séculaire. Les raisonnements sont trop froids pour passionner les foules. D'où la nécessité d'embellir ce tableau, de le peindre avec tous les charmes de la poésie, sans toutefois détériorer, ni supprimer aucun des traits dont l'observation aura montré la future réalisation. Tel est le double rôle de la poésie ou de l'imagination dans la politique. Est-il légitime ?

Comte assigne comme caractère propre à la science la cohérence logique, la non-contradiction de ses diverses parties. En plus, les diverses sciences prises ensemble doivent former un corps organisé : leur développement est un fait social et en vertu de l'idée de consensus, une fois posée, elles doivent agir et réagir l'une sur l'autre et se [illegible]elopper par ces influences mutuelles. Le principe d'unité [illegible]entation sociale de toutes les spécula-

tions. Nous avons montré plus haut ce qui légitimait cette tendance à l'unité et quelles considérations avaient guidé ce choix du principe d'unité.

D'autre part, la science est abstraite. Elle méconnaît les réalités dans ce qu'elles ont d'individuel, elle néglige les particularités et retient uniquement les éléments semblables des divers complexus de phénomènes. Elle fourmille de lacunes que sa nature même lui interdit de combler. Si pour arriver à l'organisation qui doit la caractériser, si pour satisfaire les exigences de l'esprit vis-à-vis de l'unité et orienter tout le savoir vers sa destination sociale, une sorte d'opération de remplissage s'impose, il convient de ne pas la négliger. Mais cette opération ne doit ni contredire, ni léser la science. En l'effectuant, il faut conserver le sentiment qu'elle est œuvre d'imagination. La synthèse finale sera subjective et même fictive ; seulement l'esprit positif y démêlera le *donné* et l'*imaginé*. L'indétermination des conceptions scientifiques laisse donc à l'esprit une large liberté. Il en profite pour satisfaire — à l'aide de l'imagination — ses préoccupations d'unité. Le positivisme n'est hostile ni à la poésie, ni à l'art, ni au déploiement de l'imagination, mais il leur donne une discipline et leur trace des règles. Il unit et subordonne le beau au vrai, dans la mesure où cela est requis pour assurer le bonheur. Ainsi se justifie le rôle de la poésie dans la science politique.

Comte a été le contemporain de Cousin. Mais toute sa vie, il fut son adversaire déclaré. Le prince de l'intellectualité française à cette époque lui apparaît comme un beau parleur : dans sa correspondance avec Mill, il le nomme un « spirituel sophiste ». Néanmoins — et cela était inévitable — il en subit d'une certaine façon l'influence. Cousin se représentait volontiers la philosophie comme une suite de méditations sur le bien, le vrai et le beau. Depuis, l'alliance de ces trois mots est devenue familière. On la rencontre plusieurs fois dans l'œuvre de Comte qui, on

vient de le voir, a tracé la relation de ces trois notions. La sociologie ici encore lui a fourni les éléments de sa solution.

*
* *

Si la philosophie est la recherche du bonheur, si elle est la reine des sciences, si elle est la systématisation de toutes nos connaissances, si elle est un retour des spéculations les plus élevées vers les plus humbles pour les soumettre à une discipline nouvelle et vraiment appropriée à leur destination, si elle est une réponse aux dernières questions qu'on peut se poser au sujet de la nature humaine, si elle est une théorie sur la triade cousinienne et la relation de ses éléments, la sociologie positiviste qui est tout cela, constitue véritablement une philosophie. C'était le sentiment de Comte lui-même : « Ma loi fondamentale d'évolution avec ma loi hiérarchique établit, j'ose le dire, un véritable système philosophique »[1]. Pour caractériser la méthode de ce système on peut l'appeler « positivisme » ; pour caractériser son contenu nous l'appellerons « matérialisme sociologique ».

Si, d'après le principe statique admis par Comte lui-même, ce qui a persisté à travers tout le développement social, ne peut disparaître, il fallait s'attendre à cette conclusion. La philosophie a son fondement dans la nature humaine et le positivisme la réorganise sans la supprimer. Il aborde par une méthode neuve la solution des éternels problèmes. Cette méthode neuve consiste à substituer la science sociale à la théologie et à la métaphysique.

Comme philosophie, la sociologie positiviste est remarquablement originale. Comme sociologie, on ne peut la juger qu'après une dissection de son contenu.

(A suivre.) MAURICE DEFOURNY.

1) *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 832.

Mélanges et Documents.

IX.

ÉTUDE MORALE

SUR

LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE *)

Ce n'est pas sans bonnes raisons qu'Ozanam voit dans le grand ouvrage de saint Augustin *de Civitate Dei* le premier sérieux effort en vue de produire une philosophie de l'histoire. Ni Tacite, ni Thucydide, ni Aristote, ni même Platon ne découvrirent de loi véritable au progrès historique de l'homme et de la société : à Augustin le premier il appartint de la formuler. Publiée pour défendre la cité de Dieu contre les calomnies de ses adversaires, la grande œuvre où il cherche à justifier en vingt-deux livres les voies par lesquelles Dieu réalise l'ordre des événements humains, absorba plusieurs années de la vie d'Augustin. Il n'entre pas dans le but de cette étude, d'embrasser cette œuvre considérable sous toutes ses proportions et tous ses aspects historiques et théologiques, mais de fixer l'attention du lecteur sur les parties qui présentent le plus grand intérêt et la plus grande signification morale.

Saint Augustin prit à tâche de défendre la foi nouvelle tant sur le terrain des faits que sur celui de l'idéal. Œuvre de grande culture, pleine de noblesse, et parmi toutes ses productions celle qui eut la plus puissante influence, la « Cité de Dieu » nous mène, par son argument fondamental, à la contemplation de cette cité qui non seulement doit survivre aux changements et aux révolutions du temps, mais qui acquiert toujours une nouvelle force et une nouvelle énergie jusqu'au jour où elle entrera dans le repos de l'éternel Sabbat. Les enseignements d'Augustin, par la largeur de leurs vues spécu-

*) Traduit de l'anglais.

latives, se répercutent dans le développement de la philosophie chrétienne, avec plus de puissance que ceux de n'importe quel autre penseur. Il est possible que sa philosophie de l'histoire soit imparfaite, mais on ne pourra méconnaître qu'elle est à la fois grandiose de plan, et suggestive d'idées.

Dès le cinquième livre apparaît le troublant problème des relations de la prescience divine et de la volonté humaine. Augustin constate que l'âme religieuse affirme la liberté des actes humains non moins que la prescience de Dieu. La négation de celle-ci lui semble une preuve certaine d'insanité. La prescience divine et la liberté humaine constituent, à ses yeux, une antinomie, car on peut démontrer l'une et l'autre et il faut croire à toutes deux. Cette conciliation avec la prescience n'équivaut pas à l'accord de la volonté libre avec un aveugle destin. Augustin ne nie pas l'efficience des causes naturelles ; elles remontent, en dernière analyse, jusqu'à la volonté de Dieu. Le vouloir humain est cause dans l'ordre de la nature, à savoir cause efficiente des œuvres de l'homme. Or Dieu connaît par avance les effets de toute cause, par conséquent aussi les effets de la volonté humaine. Il en tire cette subtile conclusion : « Voilà pourquoi nous ne sommes aucunement contraints ni de renoncer à la liberté du vouloir en maintenant la prescience de Dieu ; ni de lui refuser cette prescience des choses futures — ce qui est chose impie — pour sauvegarder la liberté du vouloir. Au contraire, nous souscrivons à l'une et à l'autre de ces deux vérités, à la première pour pouvoir croire avec rectitude, à la seconde pour pouvoir vivre selon le bien. »

Après avoir, au livre VII, recommandé les enseignements de Varron et ses tendances théistes, et critiqué la conclusion panthéiste à laquelle il aboutit, il s'occupe, au livre VIII, à faire ressortir l'insuffisance et l'incompétence du néo-platonisme, eu égard à son spiritualisme, spécialement dans ses rapports avec la démonologie. Mais Augustin a une haute idée de Platon, à qui il en appelle contre les Platoniciens. *Quidquid a Platone dicitur vivit in Augustino.* Platon a plus à cœur la méthode ; Augustin, les résultats. Chez Augustin il y a moins d'ombres et de fantômes, car ils se sont évanouis devant le soleil levant. Augustin fait servir ses éloges de Platon à ses enseignements sur Dieu et sur la vertu. Dieu est à la fois pour Augustin principe de la vérité et principe de l'être. « Dès lors, puisque Platon a affirmé que le sage est celui qui imite, aime et connaît ce Dieu, et participe à sa sainteté, qu'avons-nous besoin d'autres lumières ? »

C'était sur la question de l'Incarnation que les philosophes

venaient se heurter à une pierre d'achoppement et se trouvaient surtout séparés d'Augustin. Celui-ci est tenté de croire — surtout en ce qui concerne Porphyre — que l'orgueil les empêche d'aimer l'humiliation et le sacrifice moral que l'Incarnation implique. Il tient que tous nos troubles sur ce sujet proviennent de la volonté et c'est pour cette raison, ajoute-t-il, que l'Incarnation et le sacrifice du Christ offrent au vouloir cette puissance restauratrice dont il a besoin et que les Platoniciens cherchent en vain. S'ils avaient compris l'Incarnation, les Platoniciens y eussent trouvé « le plus grand exemple de la grâce » (Livre X, ch. 29). En d'autres termes, ils auraient trouvé l'apaisement de ce besoin moral qui depuis si longtemps se faisait sentir à l'humanité.

Lorsque, au livre XI, Augustin s'occupe de la création, il prend les devants sur ces arguments des modernes, qui mettent en rapport la beauté de l'univers et la spiritualité de son créateur. De même, il est intéressant à noter, que lorsqu'il touche la question du temps, il tient compte d'un facteur objectif qui lui correspond, le changement dans le monde extérieur ; — ce facteur qu'il est bon de ne pas perdre de vue quand on apprécie une théorie du temps comme celle de Kant. La doctrine augustinienne de la création se tient à égale distance des principes platoniciens sur la matière première et de l'émanationisme néo-platonicien.

La création a été effectuée de rien. Ce rien est l'équivalent de non-être. C'est ce qui résulte, en dernière analyse, des spéculations théoriques d'Augustin et de la théologie qui s'y rattache. Cependant il semble juste d'ajouter que ses dissertations sur le néant n'en font pas l'irréel que le néant paraît être. C'est-à-dire que le néant, d'une manière très réelle, pénètre la nature de la créature. Sans contredit — et voilà une importante conséquence — c'est grâce à cet objet réel auquel le rien est indissolublement rattaché, que la création n'est pas pour nous un mystère inconcevable. Augustin n'a jamais poussé l'homme à se réfugier dans cette position agnostique, quoi qu'on puisse conclure de son langage à cet égard. Car la pensée personnelle d'Augustin a vu clairement dans le non-être — où le réel côtoie la négation — l'explication d'une foule de choses. Si nous voulons demeurer sur un terrain ferme en philosophie, nous devons nous interdire d'attribuer à ce qui nous apparaît de réel dans le rien, aucune nature positive ; nous ne pouvons, sans erreur, le placer dans aucune catégorie.

Au livre XI, Augustin ajoute que la création fut une révélation de la bonté divine. L'homme est entouré des œuvres de Dieu, et Dieu n'est jamais sans témoin dans le monde.

Augustin, qu'on peut appeler le plus grand maître de l'analyse psychologique dans le monde ancien, tient que l'homme, au point de vue psychologique, est structuré par un triple pouvoir — une faculté de mémoire où vient s'unifier la conscience du moi ; une faculté d'intelligence ou de contemplation, et une puissance de délibération dans la volonté. Facultés importantes, car elles montrent qu'Augustin a compris que la volonté ne doit pas être une chose à part, isolée de son milieu.

Ceci nous amène au livre XII, où il s'agit de l'origine du mal. Augustin aborde ce sujet après avoir donné un bel exposé anticipatif de la théorie moderne de la lutte pour l'existence et de la loi de sélection naturelle. Il s'est débarrassé du manichéisme, mais jamais il ne put s'affranchir du grand problème que le manichéisme a fait surgir. Ce problème n'était autre que celui de la relation du mal ou de la négation avec Dieu ou l'Absolu. Au livre XII, de même qu'à certains autres endroits de ses écrits, la question reçoit de riches développements. On y rencontre des éléments d'une interprétation juste du non-être. Augustin rejette expressément la doctrine manichéenne sur la nature positive et l'éternité du mal. Déjà au livre XI on trouve cette déclaration qu' « il n'y a pas de nature mauvaise, mais qu'on appelle mal le manque du bien ». Ici, au livre XII, il tient que le mal prend naissance, « quand la volonté, placée devant une double alternative, se détourne du meilleur » et choisit « une chose de moindre valeur ». Ce choix erroné constitue une faute à ses yeux, et « toute faute est une injure à la nature et par conséquent est en opposition avec elle ». C'est le désir de la « chose inférieure » qui a rendu le vouloir mauvais, et non le fait que ce vouloir était quelque chose de la nature. « Car si une nature est cause d'un vouloir mauvais, que dire sinon que le mal naît du bien, ou que le bien est la cause du mal ? » Le mal, dit-il, est une *privation*, bien plus qu'un *effet*. Il est le « résultat » d'une cause *déficiente*, et non *efficiente* ; « un facteur plutôt négatif que positif de notre histoire morale ». C'est la privation du bien qui est cause du mal. En tant que privation de la perfection suprême, le mal est essentiellement un retour vers l'imperfection et le néant. Une volonté perverse, affirme Augustin, n'a pas de cause efficiente. Sa défaillance ou sa déficience a sa source dans la volonté elle-même et non pas dans quelque agent extérieur. Toutefois, dans ces déclarations d'Augustin, il faut se garder de confondre le mal avec quelque chose d'irréel. Même en considérant le mal comme une défaillance, il n'en est pas moins, à coup sûr, en opposition avec la volonté de l'infini, et cette opposition [illegible]é. La bonté ne

requiert pas le mal, elle ne postule que la possibilité du mal. Le mal n'a d'autre cause positive que la volonté qui se tourne vers lui. A cet endroit, Dieu apparaît comme « l'essence souveraine, l'être suprême » et toute action mauvaise est un mouvement qui s'éloigne de lui et dès lors tend vers le néant.

Ces idées nous conduisent à la théorie philosophique de la volonté, chez Augustin. Le mal jaillit de la volonté, en tant qu'elle est libre. Le mauvais vouloir est taxé de « perversité morale », car la volonté se meut elle-même et elle est libre dans son choix du bien. La question de la nature de l'individu et de son milieu reçoit dans ces études du vouloir des développements nouveaux. Ce sera l'éternel honneur d'Augustin d'avoir introduit dans sa philosophie de l'acte volontaire, une conception neuve du vouloir, contrastant avec les idées jusque-là régnantes dans la philosophie grecque. La conception du libre arbitre est dominante dans les écrits d'Augustin, ici comme dans ses autres traités, si bien qu'il a instauré une primauté nouvelle de la volonté.

Le livre XIV fournit une description adéquate des deux cités rivales — la cité de Dieu et la cité terrestre — l'une et l'autre fondées sur l'amour. Mais la première s'inspire de l'amour de Dieu, la seconde de l'amour de soi-même. Un peu plus haut, dans ce même livre, on voit que tout vice quel qu'il soit, naît d'une fausse direction de la volonté, — à savoir du mal qui travaille l'esprit — et non pas de la chair. Remarquable, cette insistance que met Augustin à chercher la source du péché dans l'esprit et non dans le corps. C'est la volonté humaine qui a failli. La chute dans son élément négatif, implique pour notre choix instinctif du bien, une déviation de l'amour de Dieu, lequel réalise seul la liberté du vouloir tel qu'Augustin l'entend. La vertu, dit-il, est « la manière de vivre dans la droiture et la bonté », un renforcement de la capacité du vouloir pour le bien, obtenu par la pratique des bonnes actions.

Au livre XIX, Augustin met en relief les nombreuses contradictions qu'on trouve dans les théories du souverain Bien. Varron ne compte pas moins de deux cent quatre-vingt-huit sectes qui professent des opinions divergentes sur le *Summum bonum*. Il n'y a point place pour une vie d'idéal, au milieu de la lutte engagée par ces sectes philosophiques même au sujet des vertus cardinales. Mais la cité de Dieu mettra à profit tout ce qu'il y a de bon dans l'ordre terrestre. Notre vie sera sanctifiée par le mobile qui l'inspire. « S'il peut y avoir quelque sorte de vie sans vertu, dit Augustin, il ne peut y avoir vertu sans vie ». « Ce qui sanctifie la vie de l'homme ne vient pas de lui, mais est quelque chose au-dessus de lui ». Toute vertu

purement humaine, si elle est sans relation avec Dieu, est, dans la pensée d'Augustin, plutôt du vice que de la vertu.

Au livre XXII, Augustin maintient que « le mal n'eût jamais existé » si la nature — variable, quoique bonne — « ne s'était couverte de mal par le péché ». C'est dans cette variabilité de la créature qu'Augustin cherche la cause négative du péché. Non pas que la variabilité est mauvaise comme telle, mais la contingence qu'elle implique signifie pour nous aptitude au mal. La possibilité du mal trouve ainsi sa racine profonde dans la variabilité de la créature. Et, pour parler de la vision béatifique, Augustin enseigne que le dernier acte de liberté consistera dans un libre vouloir qui ne pourrait constituer un péché ; le libre arbitre sera « incapable de péché » ; alors même que pendant cette vie il n'est qu'une faculté « capable de ne pas pécher ».

Telles sont, résumées le plus possible, les principales thèses à portée morale soulevées dans le grand ouvrage d'Augustin. Elles justifient ce qui fut dit au début sur l'importance de ce traité au point de vue du développement ultérieur de la philosophie. Malheureusement, si on se place au point de vue philosophique, l'ouvrage d'Augustin se termine sur un dualisme éternel et un antagonisme irrémédiable. La philosophie demande pour le processus cosmique une fin plus satisfaisante, elle exige même la suprématie du bien. Mais cette fin, il va sans dire, doit être recherchée, sans déprécier la puissance du mal, ou la misère de la volonté humaine, ou la force de la lutte qui doit finir par la défaite d'un monde impie, grâce au mouvement téléologique qui entraîne toutes choses vers le mieux. Mais il est possible d'envisager la réalité du mal sans tomber dans le dualisme absolu, où l'unité de l'être doit violemment se briser. C'est un mérite, ce me semble, de la première manière dont Augustin a envisagé le mal, d'avoir attaché tant d'importance à ce qui est le principe du mal. Il en est résulté qu'il n'a pas indûment mis à profit des conceptions pessimistes. Nous croyons inutile de confondre dans la doctrine augustinienne le mal avec l'imperfection, ou de considérer la présence nécessaire du mal dans l'être relatif. Erronée nous paraît l'opinion de ceux qui font du mal un facteur quelconque du bien. Le mal n'entre pas dans le plan éternel de Dieu, et par lui-même il ne contribue pas directement à sa réalisation. Augustin nous avertit expressément, au livre XXII, que Dieu n'a pas privé les anges de leur liberté, bien qu'il eût la prescience de leur chute. La seule chose qu'il importe de soutenir dans cet ordre d'idées, vu notre nature relative, c'est la tendance, l'inclination vers le mal et sa possibilité. Nous sommes loin de comprendre le pro-

blème du mal, si nous ne le considérons simplement comme une exigence de notre propre finitude. Nous devons pénétrer sa profonde signification *morale*, car ces considérations morales nous montrent qu'il n'est pas permis de tenir le mal pour chose inévitable. Au point de vue *métaphysique*, il ne faut pas oublier que notre imperfection est un mal dans une acception qui s'applique à l'essence même de l'univers fini. On l'a bien dit, « un univers sans mal ne serait pas plus longtemps distinct de Dieu, mais serait un univers qui ferait retour dans l'être absolu de Dieu ». Le problème du mal grandit et s'éclaircit singulièrement dans le système augustinien, lorsqu'on le met en rapport avec l'élément libertaire et la libre causalité de l'homme. Et à ce point de vue on peut franchement appeler Augustin le précurseur du théisme moral contemporain. Il est permis de chercher une justification à l'existence du mal dans le fait de la liberté. La liberté ne se conçoit pas sans la possibilité du mal. Elle est d'une haute portée éthique, cette thèse augustinienne que notre acte devient moralement mauvais dans la mesure où nous rejetons le bien moral, loi de notre être, et préférons choir plus bas que notre sphère normale. Non pas que le mal n'ait d'autre effet que de nous frustrer de cet idéal, ou bien qu'il ne soit qu'un acte erroné, car il est aussi désordre spirituel et révolte. C'est John Stuart-Mill qui a dit : « Le bien gagne progressivement du terrain sur le mal, et à l'heure présente il gagne si visiblement, à de longs intervalles, qu'il est permis d'entrevoir la date très éloignée mais non douteuse de la victoire finale du bien ». C'est encore lui qui ajoute : « travailler pendant sa vie, même dans la plus faible mesure quand on ne peut faire plus, à rapprocher si peu que ce soit, l'heure où se réalisera ce triomphe, est la pensée la plus féconde et la plus puissante qui puisse inspirer une créature ». De l'aveu unanime, l'énigme du mal est entre toutes la plus sombre, et Augustin a un titre incontestable à notre gratitude de l'avoir traitée non moins bien que les problèmes analogues de la prescience de Dieu et de la liberté. Nulle aberration en théologie ou en philosophie n'est comparable à celle qui déclare ces problèmes insolubles. L'homme porte en lui un besoin de savoir et se refuse à ce qu'on lui impose silence. Le vieux problème de la prescience divine, discuté par Augustin, est toujours devant nous, menaçant d'une part d'absorber l'élément humain, ou d'autre part de limiter l'élément divin. Ailleurs, Augustin signale cette idée digne d'être rappelée ici, que la prescience divine est de la science bien plus que de la prescience. Son savoir ne comporte pas de succession, et on ne peut parler de prescience que du point de vue humain, non du point de vue divin.

Voilà ce qui fait ressortir la nécessité de la liberté. La loi et la responsabilité morales sont vides de sens, si nous ne sommes pas vraiment libres et, dans cette mesure, maîtres de notre destinée. D'autre part, en revendiquant pour Dieu une connaissance et une volonté absolues, en vérité nous faisons remonter le mal jusqu'à lui, car dès lors nous sommes ses esclaves et non plus ses enfants libres. En fin de compte, une conciliation complète de l'humain et du divin en cette matière, est au-dessus de nos forces, bien que depuis Augustin on ait fait plusieurs pas vers la pleine intelligence du problème. Jusqu'ici l'homme n'a pas encore pu se défaire de ce qu'il y a d'irrationnel dans un univers où le mal tient une place. La philosophie de Hegel n'a pas davantage donné satisfaction sur ce point. Le problème du mal est toujours là, et nous nous refusons à voir dans le mal le bien en voie de formation.

Cette façon de juger n'est que le résultat illusoire d'une conception abstraite de l'origine du mal moral, et cette conception ne cadre pas avec un monde réel constitué d'individus concrets. Nous voici ramenés bien près de la position d'Augustin pour qui le véritable bien est la bonne volonté, et le véritable mal la mauvaise volonté.

JAMES LINDSAY,
à Kilmarnock (Ecosse).

X.

La traduction française de la terminologie scolastique.

---

[13] Potentia activa et passiva.

Le numéro de novembre 1901 de la *Revue Néo-Scolastique* proposait aux lecteurs plusieurs termes philosophiques à traduire, entre autres : *potentia activa et passiva*.

La question prête à équivoques. S'agit-il d'une subdivision des puissances opératives, ou de la division primordiale de la puissance, celle-ci étant considérée en opposition, d'une part, à l'acte, d'autre part à la pure possibilité ?

Dans son sens obvie le mot *puissance* signifie *pouvoir*. « Nomen potentiae primo impositum est ad significandum principium actionis » [1]). Il implique partant perfection, actualité, comme le dit

1) I *Sent*. d. 42, q. I, a. 1, ad I.

saint Thomas : « Unumquodque agit secundum quod est actu » [1]. Dans ce sens, on ne voit pas pourquoi *potentia* ne se traduirait pas par *puissance*, *pouvoir*, ou *faculté*, selon le cas. Ultérieurement l'on divise les facultés de l'âme humaine en *potentias activas* et *passivas*. Les unes sont intrinsèquement complètes, tandis que les autres requièrent un complément intrinsèque. L'intellect agent p. ex. est une *potentia activa*, l'intellect possible est une *potentia passiva*. On pourrait traduire *potentia activa* par *faculté complète ;* une *potentia passiva* serait une *faculté incomplète*.

Mais d'ordinaire la distinction entre *potentia activa* et *potentia passiva* ne repose point sur ces considérations, mais sur les suivantes : on relève ce qu'il y a de commun à toute *potentia*, c'est-à-dire d'être le principe d'un acte. « Potentia nihil aliud significat quam principium alicujus actus » [2]. et l'on distingue ultérieurement la « puissance » d'après qu'elle est principe d'un acte en le produisant ou en le recevant ; en d'autres mots, selon que ce *principe d'acte* aide à l'effectuer ou se prête à en être informé. Or c'est à ce dernier cas, qui est plutôt un cas d'impuissance, qu'a été réservé plus spécialement le nom de *potentia :* alors seulement en effet il se distingue de son corrélatif l'*actus* et s'y oppose. Si donc nous voulons traduire *potentia activa*, nous dirons encore *puissance* ou *pouvoir*. La *potentia passiva*, nous l'appellerions tout court *réceptivité* ou *passivité*. L'expression *esse in potentia ad* serait traduite par *être susceptible de*, *réceptif* ou *être capable de* selon le cas. Par exemple : « Intellectus dicitur pati in quantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia » [3]. L'intelligence est dite subir en tant qu'elle est en quelque sorte réceptive par rapport aux objets intelligibles. On pourrait encore employer le mot *potentiel*, ce terme ayant acquis dans les sciences physiques un sens déterminé qui ne trompera personne, p. ex. : « Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu » [4]. De même que la réceptivité est conséquente à l'être potentiel, ainsi la puissance est conséquente à l'être actuel.

1) *Sum. theol.* I, 25, I.
2) *Sum. theol.* I, 41, 4.
3) *De Anima*, II, 4.
4) *Sum. c. Gent.*, II, 6.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

IV.

Programme des Cours pendant l'année académique 1902-1903.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf,** Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi de 16 1/2 h. à 18 h., mercredi et jeudi de 16 h. à 17 1/2 h., vendredi de 8 h. à 9 1/2 h. pendant le premier semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, lundi de 16 1/2 h. à 18 h., mardi de 10 1/2 h. à 12 h., mercredi de 16 h. à 17 1/2 h., jeudi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre. — *L'Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psycho-physiologie*, jeudi à 9 1/2 h. et samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre. — *La Physique*, lundi à 12 h., mardi et jeudi à 8 h., samedi à 11 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, lundi à 11 h., mardi et samedi à 10 h., pendant le premier semestre. — *Travaux de laboratoire*, vendredi à 15 h.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel,* mardi à 9 h., mercredi à 10 h., pendant le premier semestre ; mardi et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de botanique et de zoologie*, mercredi à 9 h., samedi à 8 1/2 h., pendant le second semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, vendredi à 11 h., samedi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie sociale*, vendredi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre; lundi à 10 h., mardi de 9 h. à 10 1/2 h., mercredi à 9 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry,** Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et samedi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre; mardi à 10 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi à 9 1/2 h. et samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre. — *Laboratoire de psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, lundi, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le [pr]emier semestre. — *Histoire de la philosophie*, mardi à 8 h. et [m]ercredi à 11 h., pendant le second semestre.

Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la* mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., [pr]emier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi à 10 1/2 h. et mercredi à 9 h., pendant le premier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le premier semestre.

C. L. J. X. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie,* mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

Seconde section.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Histoire des doctrines économiques et politiques*, samedi de 9 1/2 h. à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry,** Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et samedi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi à 10 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi à 9 1/2 h. et samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre. — Laboratoire de *Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi et jeudi de 11 1/2 h. à 13 h., vendredi de 9 h. à 10 1/2 h. et samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée,* mercredi à 9 h., pendant le premier semestre ; vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie,* mardi à 8 h. et mercredi à 11 h., pendant le second semestre.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée.* mardi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h ., pendant le premier semestre ; jeudi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le second semestre.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *La littérature française contemporaine.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

Cours pratiques.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **M. A. Thiéry,** le vendredi à 15 h.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **M. D. Nys,** le vendredi à 15 h.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **M. Deploige,** le mercredi à 18 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. M. De Wulf,** le jeudi à 18 h.

Comptes-rendus.

CHARLES RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure.* — Alcan, Paris, 1901.

Auguste Comte, lorsqu'il composait un ouvrage, s'astreignait à ne lire aucun philosophe, afin de conserver à sa pensée son homogénéité et son originalité. M. Renouvier, au contraire, ne pense et n'écrit, le plus souvent, que le regard fixé sur l'histoire de la philosophie. Aussi, sa personnalité est-elle double: il est non seulement un philosophe, et, comme tel, l'initiateur et le chef du néo-criticisme français, mais aussi un historien de la philosophie. Faut-il dire que le philosophe, chez lui, a nui à l'historien, et l'a empêché de considérer, d'une vue objective, la succession des systèmes et l'évolution des doctrines?

Ce qu'il s'efforce surtout de faire, lorsqu'il étudie l'histoire de la philosophie, c'est de classer les systèmes, en les ramenant à quelques propositions synthétiques. C'est ce qu'il faisait, il y a quelques années, dans « L'Esquisse d'une classification des systèmes ». Cette fois, dans l'ouvrage qui nous occupe, il se livre au même travail, mais uniquement sur les doctrines de la « métaphysique pure ». Il appelle ainsi les doctrines relatives à des objets qui sont en dehors et au-dessus de l'ordre des phénomènes, et qui, par conséquent, sont indépendants de l'expérience. Il classe ces doctrines qui ont divisé les philosophes au cours de l'histoire, par couples de propositions contradictoires, sous la forme de thèses et d'antithèses : ce sont des « dilemmes ». Il cherche ensuite « le lieu central, pour ainsi dire, où la scission a son siège et d'où elle s'étend »; enfin n'étant plus en présence, alors, que de deux systèmes cohérents, il s'efforce de prendre un parti, choisissant soit toutes les thèses, soit toutes les antithèses.

Il y a cinq dilemmes:

PREMIER DILEMME. — L'*Inconditionné* et le *conditionné*.

La *thèse* énonce que la série des phénomènes conditionnés les uns [illegible] doit se terminer à un être premier connaissable par [illegible] ment.

L'*antithèse* soutient, au contraire, que cet être premier est un *être en soi* soustrait aux relations catégoriques de l'entendement.

Ce dilemme implique, on le voit, l'affirmation ou la négation du principe de *relativité*. Ce principe signifie que rien ne nous est connu que par relations logiques, et qu'il n'y a pas d'*être en soi*, ni de Substance, ni d'Absolu.

Les dilemmes suivants n'impliquent pas moins le même principe qui est fondamental dans le néo-criticisme français.

Deuxième dilemme. — La loi, la substance.

La *thèse:* La substance n'est pas un *être en soi*, elle ne peut être que le sujet logique des relations de l'entendement.

L'*antithèse*: La substance est un *être en soi*, et, par conséquent, soustrait à toute relation, et inconnaissable, sinon inconcevable.

Troisième dilemme. — L'infini, le fini.

La *thèse*: Les phénomènes sont en nombre fini.

L'*antithèse*: Les phénomènes sont en multitude infinie.

Quatrieme dilemme. — Le déterminisme, la liberté.

La *thèse*: Il est des phénomènes libres.

L'*antithèse*: Point de phénomène qui ne soit prédéterminé.

Cinquième dilemme. — La chose, la personne.

La *thèse*: Ce qui existe n'est pas un *en soi*, doué d'existence objective et extramentale, mais possède une existence subjective et intramentale. Le phénomène existe uniquement dans le *conscience*, ou dans la *personne* qui est une conscience plus claire et plus étendue.

Or la cause de l'ordre des consciences est Dieu.

L'*antithèse*: Ce qui existe possède une existence objective et éternelle.

Ce monde objectif se reproduit dans la conscience d'individus connaissants, phénomènes transitoires d'une nature éternelle.

Tels sont donc les cinq dilemmes de la Métaphysique pure. Renouvier a emprunté, en généralisant son emploi, ce procédé de classification, à J. Lequier, son condisciple de l'Ecole Polytechnique, qui, à son tour, l'avait trouvé, peut-on dire, dans les « Antinomies de la Raison pure » de Kant.

Renouvier cherche, ensuite, le lien logique qui unit entre elles, les cinq thèses et les cinq antithèses des dilemmes métaphysiques. C'est, on l'a déjà vu, l'affirmation ou la négation du principe de *relativité*. En conséquence, si l'on veut faire un choix entre les thèses et leurs antithèses, il semblerait que l'on dût, en dernière analyse, opter entre la *relativité* ou sa négation. Il n'en est rien. Aussi bien, dans cette hypothèse, la solution du problème serait purement théorique. Or, les arguments théoriques ont peu d'action convaincante.

Il vaut donc mieux ne pas recourir à la *relation* pour résoudre les dilemmes devant lesquels l'esprit est anxieux.

La solution sera, non d'ordre théorique, mais d'ordre pratique. Il y a moyen de rattacher à la thèse de la liberté, toutes les autres thèses, et à la thèse du déterminisme, les autres antithèses. La solution de ce dilemme est donc la solution de tous les dilemmes. Le déterminisme, en effet, entraîne l'idée de l'enchaînement, sans terme, des phénomènes, en d'autres mots, de l'infinitisme. Mais par réaction, le désir d'unité porte alors l'esprit à placer, sous la multitude infinie des phénomènes, la substance, *être en soi*, soustrait aux relations phénoménales. Ce support des phénomènes est aussi leur principe : c'est le Dieu inconnu, l'Inconditionné.

L'affirmation de la liberté mène, au contraire, à l'affirmation des autres thèses. En effet, s'il existe des phénomènes dont l'apparition est indéterminée, il y aura, non point un seul faisceau de phénomènes qui, en somme, n'en font qu'un, mais plusieurs séries indépendantes de phénomènes, ou plusieurs phénomènes. Or la loi du nombre est d'être fini. Donc, la thèse de la liberté est connexe à celle du finitisme de l'espace et du temps. Au surplus, l'être qui possède la liberté est une personne et non une chose. Enfin la substance, ici, n'est plus nécessaire pour ramener à l'unité la multitude illimitée des phénomènes. Il n'y a que des relations et point de *chose en soi*, ni d'Inconditionné.

Ainsi pour résoudre les problèmes de la métaphysique pure, il faut choisir entre la liberté et le déterminisme. Mais si la solution de ce problème est indépendante de l'étude du monde phénoménal, elle ne relève, pas plus, du raisonnement. Car tout raisonnement part de principes qui sont indémontrables et qui nous amènent, si nous voulons les démontrer, à cette alternative du diallèle : ou tourner dans un cercle, ou remonter à l'infini.

Par conséquent, la solution de l'alternative de la liberté et du déterminisme, ne relevant ni de l'expérience ni du raisonnement, doit être objet de croyance. Elle ne dépend pas de la raison théorique, mais de la raison pratique. La liberté s'affirmant elle-même est le mot des énigmes métaphysiques.

Cette solution n'est pas neuve dans le néo-criticisme. Au surplus, il l'emprunta à l'ouvrage de Lequier, « Recherche d'une Première Vérité ». Faut-il faire observer qu'elle ne nous satisfait pas? Les problèmes métaphysiques relèvent du raisonnement et de l'intelligence. La foi et les appétitions de la volonté n'ont pas à intervenir pour nous dicter leur solution. Ce qui éloigne Renouvier de notre solution intellectualiste, c'est, o[illegible]éjugés kantiens, l'objec-

tion du diallèle. Le raisonnement, dit-il, part de principes indémontrables, et par conséquent, sans fondement. A coup sûr, les premiers principes et les principes des sciences sont indémontrables ; faut-il en conclure leur gratuité? Nullement. Ce serait supposer erronément qu'il n'y a qu'une espèce d'évidence : l'évidence médiate, et oublier que celle-ci en présuppose une autre, l'évidence immédiate. Les principes ne se démontrent pas, pour ce motif qu'ils n'ont pas besoin de démonstration; ils sont évidents par eux-mêmes. Il suffit à l'intelligence de considérer, non pas un seul de leurs termes, mais les deux termes, pour voir apparaître l'évidence de leur appartenance et éprouver la certitude de l'objectivité de celle-ci.

Ainsi, les problèmes métaphysiques relèvent de l'intelligence. Faire appel à la volonté, pour les résoudre, est recourir à une faculté incompétente en ces matières.

Mais si la solution néo-kantienne des problèmes métaphysiques n'est point neuve, il en est autrement de leur classification dans ce nouvel ouvrage. Cette classification est une belle et hardie tentative pour embrasser, d'un vaste regard, les systèmes philosophiques. Ce n'est malheureusement là que son seul mérite, car Renouvier dans le but d'unifier les diverses doctrines en arrive à les défigurer. Ce fut, d'ailleurs, un des défauts caractéristiques de Renouvier. Comme le faisait observer Paul Janet, peu pénétrable aux idées d'autrui, le philosophe néo-critique ne les comprend qu'à la lumière de son propre système, ce qui ne peut que les dénaturer et les rendre. finalement, méconnaissables.

EDGAR JANSSENS.

ALBERT FARGES, *La Liberté et le Devoir. Fondements de la Morale et critique des systèmes de Morale contemporains.* — Paris, Berche et Tralin, in-8° de 518 pages, 1902.

M. l'abbé Farges vient de couronner par un dernier ouvrage ses *Études philosophiques* qui ont obtenu un succès si réel et si mérité. Cet ouvrage ne le cède pas en valeur aux autres travaux de la série. L'auteur s'y montre fort au courant non seulement de la doctrine ancienne d'Aristote et de saint Thomas, mais encore des théories philosophiques plus récentes et des données scientifiques qui interviennent inévitablement en tout débat philosophique.

Le plan d'ensemble du travail est bien conçu : deux grandes parties, celles que le titre indique, *la Liberté. le Devoir*. La première se subdivise, selon qu'elle étudie la Liberté et la Morale, la Liberté et la Psychologie, la Liberté et la Métaphysique, la Liberté et les Sciences modernes. La matière est, on le voit, traitée largement, et

on peut le dire, complètement. Peut-être même reprocherions-nous à M. Farges de s'étendre parfois trop longuement sur des sujets qui ne nécessitent guère de développements explicatifs. Les lecteurs auxquels il s'adresse sont censés comprendre rapidement, par exemple que sans la liberté, les notions fondamentales de la morale, — devoir, sanction, droit, responsabilité, mérite, vertu et vice, etc. — ne peuvent avoir le sens que leur accorde leur signification courante. Par contre, oubliant qu'un auteur écrit surtout pour ceux qui *ne sont pas* de son avis, il traite quelquefois avec une concision sommaire certaines objections dont la subtilité et la force, pour n'être que d'emprunt, ne sont point toutefois négligeables. Ainsi, M. Fouillée soutient que le devoir se conçoit parfaitement dans la théorie déterministe comme un idéal découvert par la raison: suffit-il de lui répondre que l'idéal n'est pas un devoir, et surtout d'attacher au mot *idéal* un sens différent de celui de l'objection?

Il nous semble de même assez peu exact de considérer comme un passage *du plus au moins* la détermination de la volonté qui oriente vers un bien particulier la tendance naturelle qu'elle a vers le bien en général, « la volition du bien universel contenant éminemment celle de tous les biens particuliers » [1]). Cette conception expose à fausser la solution d'un des problèmes métaphysiques de la Liberté, celui de son accord avec le principe de causalité.

Sur la question du concours divin l'auteur se rattache de préférence à l'opinion thomiste, nous renvoyant d'ailleurs à un autre de ses ouvrages paru en 1894, l'*Idée de Dieu*.

Dans la partie qui traite de la Liberté et des Sciences, est abordé le problème toujours débattu de la loi de conservation de l'énergie dans son accord avec la liberté. En voici la solution : « Les êtres vivants de la nature (libres ou non) n'ont besoin de produire aucun travail mécanique soit pour diriger les forces physico-chimiques qui sont en eux, soit pour les faire passer de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance ; ils peuvent par un acte vital immanent modifier l'état qualitatif de ces forces sans rien ajouter à leur quantité qui demeure constante, suivant la loi de l'invariabilité de l'énergie » [2]).

Ce n'est pas ici le moment de discuter cette opinion. Nous nous permettrons de faire remarquer à l'auteur que la mention qu'il veut bien accorder à notre opinion sur la matière est inexacte parce que trop incomplète. La citation matériellement fidèle qu'il nous

1) P. 106.
2 P. 169.

emprunte, ne représente que sous un seul aspect le problème complexe auquel notre étude était consacrée.

La seconde partie de l'ouvrage est traitée avec la même ampleur que la première, et, en général, avec la même exactitude. Nous sommes heureux d'y rencontrer [1]) un aperçu sur la synthèse des fins dernières et une justification de la « bonne vieille morale » quant au reproche qu'on lui adresse d'être utilitariste-eudémoniste. Peut-être aussi l'auteur en mettant Dieu à la base de toute morale eût-il pu montrer comment s'opérait le raccordement de ce grand principe avec les mille devoirs spéciaux qui constituent la trame des lois morales.

Dans la question spéciale de la détermination de la conscience au cas d'une loi douteuse, M. Farges adopte non le *tutiorisme*, mais le *probabiliorisme*. Nous n'avons point toutefois trouvé d'argument décisif en faveur de cette opinion. En effet l'axiome : *e duobus malis minus est eligendum*, ne s'applique pas ici. Il ne peut encore être question de mal *moindre* ou de mal *plus grand*, tant qu'il s'agit de savoir s'il y a mal tout court. Ce principe d'ailleurs ne s'applique *jamais* en morale : grand ou petit, le mal moral ne peut en aucun cas déterminer la volonté. L'équivoque vient, croyons-nous, de ce que l'on transporte dans l'ordre ontologique, en les « transposant » des appellations qui se rapportent uniquement à l'ordre subjectif. Les termes *probable*, *plus probable* caractérisent non l'état des objets connus mais l'état d'un esprit imparfait en présence d'une vérité qui, à tout prendre, se dérobe à lui.

A ces deux parties s'ajoute comme complément une étude sur les systèmes de morale contemporains. Ils y sont tous rencontrés, touchés et généralement atteints : le matérialisme et le positivisme, l'évolutionnisme, le kantisme, le pessimisme et enfin les morales indépendantes.

Les quelques critiques de détail, que nous venons de signaler n'infirment point la valeur du livre de M. Farges. Indubitablement, l'ouvrage est assuré de l'estime des moralistes chrétiens. Il est solide, bien documenté, et à tous égards bien fait pour établir ou maintenir des principes qui sont de nos jours fort débattus mais survivront aux luttes de l'heure présente.

L'ensemble de l'œuvre du savant sulpicien est imposant. Il a largement contribué à faire connaître et estimer la forte synthèse philosophique d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

D. M.

1) P. 238.

Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit.* — Paris, Alcan, 1900; 175 pages.

Cet ouvrage est un vrai manuel de philosophie subjectiviste. La méthode de l'auteur, se soustraire à la fois à toute influence historique et à toute recherche métaphysique pour se cantonner dans la réflexion sur les données internes de la conscience, est appliquée à l'ensemble des problèmes philosophiques, depuis le problème idéologique jusqu'au problème moral et religieux, en passant par le problème cosmologique et le problème esthétique. M. B. est plus clair que certains de ses amis des nouvelles écoles françaises, et la subtilité raffinée de ses analyses reste accessible. A côté d'une tendance générale qui est bien loin de la nôtre, il y a dans son livre des idées précieuses, des observations intimes d'une grande justesse.

Une fois de plus, M. B. a fait nettement ressortir l'originalité absolue de la conscience, sa distinction radicale d'avec les événements matériels. Il décrit très bien la hiérarchie des états psychiques : état de conscience, représentation, concept abstrait. Il marque de façon originale la relation de l'intelligence à la « circulation des images » et caractérise exactement le jugement, fonction propre et fondamentale de l'intelligence. Enfin il montre bien les rapports de l'idée et de l'action. Nous ne saisissons pas cependant en quel sens M. B. peut dire des états de conscience primitifs qu'ils « ne présentent aucune différence intrinsèque qui permette de les ranger en catégories distinctes ». Il nous parait aussi laisser beaucoup trop dans l'ombre l'activité fondamentale par laquelle l'être conscient est conscient. En dehors de toute métaphysique l'activité du moi est un fait positif d'observation interne, qui s'impose au psychologue. Il résulte de là que M. B. conçoit assez mal le sentiment. Il en fait une somme des états conscients. Ne faut-il pas plutôt y voir la tonalité spéciale, indéfinissable d'ailleurs vu son caractère primitif, qui affecte l'activité consciente en raison même des caractères de l'objet dont elle prend conscience? Par contre, M. B. conçoit l'activité de l'esprit comme une activité constructrice par laquelle il crée son objet. C'est la thèse subjectiviste. Mais comment un psychologue aussi fin n'a-t-il pas vu que l'esprit ne fait pas son objet, qu'il en prend conscience, ce qui est tout autre chose. Sans doute il est absurde de vouloir sortir de soi-même pour connaître le monde; mais la vérité n'a pas pour cela « sa source dans l'esprit ». Elle a son point de départ dans les choses et l'esprit tente de s'y rattacher, en partant des impressions qu'il a reçues, en analysant les données qu'elles contiennent et en déduisant de là quel

doit être leur fondement objectif. Certes, la science est l'œuvre de l'esprit, mais de l'esprit soumis aux choses.

Beaucoup de choses intéressantes aussi dans le chapitre sur la « vie esthétique ». M. B. a bien vu le fondement essentiel de la joie esthétique dans « l'unité entre l'homme et ce qu'il contemple », mais il néglige trop les caractères objectifs qui sont la base de cette harmonie. C'est ainsi qu'il écrit : « Pour apprécier un édifice comme vraiment beau, il faut se dégager de toute préoccupation d'utilité, regarder le palais en lui-même et pour lui-même, le sentir en harmonie, non plus avec quelque fin extérieure, mais avec l'état intime de la conscience actuelle ». Telle n'est pas, certainement, la thèse que soutiendrait un professionnel.

Nous avons lu avec plaisir l'analyse du rôle que jouent dans la vie volitive les tendances : « idées qui se sont prolongées en nous » ; leur jeu automatique s'oppose au vouloir réfléchi ; la réflexion nous permet de « remonter à l'origine de nos tendances » et telle est bien la racine subjective de notre liberté. Mais pourquoi la réflexion nous rend-elle libres? Pourquoi aucun objet n'entraîne-t-il nécessairement notre vouloir? M. B. ne le montre pas. Nous ne voyons pas non plus comment la liberté peut être à elle-même son propre but, ni surtout comment son développement peut constituer le centre du progrès moral. Refuser « de subordonner son activité à une satisfaction qui vient du dehors », ce n'est pas précisément cultiver sa liberté mais cultiver son moi humain. La liberté consiste dans le choix, et si on est libre en choisissant le bien rationnel, on l'est aussi en choisissant les biens inférieurs. La doctrine kantienne qui fait de la liberté le principe autonome de la moralité est peu logique, et, ajoutons-le, cette morale d'orgueil ne répond guère au sens intime que nous avons de la perfection éthique.

Quant aux notions sur la vie religieuse qui terminent l'ouvrage, elles sont vagues. La vie spirituelle de l'homme a une portée qui dépasse nos pauvres individualités. Il en résulte, dit M. B., que l'homme doit reconnaître à cette vie au fond de lui-même « un principe interne qui l'oriente vers un but idéal... une loi qui le dépasse et à laquelle il obéit pour se dépasser lui-même ». Ce n'est pas très net ; cependant la reconnaissance de cette vague et imprécise entité doit être la base de la vie religieuse et pénétrer d'idéal toute la conduite humaine. M. B. reproche en termes généraux « aux religions » la défiance à l'égard de la culture scientifique, la proscription de l'art et de la beauté, l'étouffement de la réflexion morale. Qu'il veuille bien étudier les mystiques catholiques, il verra que l'esprit traditionnel n'a pas étouffé, dans des âmes bien subtiles et bien raffinées

pourtant, l'essor religieux et la réflexion morale. Il est vrai, nos dogmes nous ouvrent des horizons religieux auxquels le solipsisme ne saurait s'élever. Mais la religion toute subjective de M. B. est-elle une religion, n'est-elle pas plutôt le témoignage d'un besoin de l'âme auquel sa philosophie ne parvient pas à trouver d'objet, et que cependant elle ne saurait étouffer? L. NOËL.

Das sittliche Leben. Mit einem Anhang : *Nietzsche's Zarathustra-Lehre,* von HERMANN SCHWARZ, Privat-dozent an der Universität Halle. — Berlin, Reuther und Reichard, 1901 ; in-8° de 417 pages.

L'auteur nous annonce en sous-titre une *Ethique établie sur une base psychologique.* Il faut l'entendre, en ce sens que le système proposé ne part pas de la considération de la fin objective de l'homme. Il se prive par là d'une base solide et d'un sûr principe de solution pour un grand nombre de questions : celles du devoir, par exemple, de la distinction de l'honnête et de l'obligatoire, du conflit accidentel et apparent des obligations, etc.

Pour M. Schwarz, la morale est simplement une science qui trace une ligne de conduite et dicte une « attitude » digne de nous. Les axiomes fondamentaux de la morale n'ont point leur racine dans l'intelligence — « la Logique n'a rien à y voir » — mais se rattachent à une faculté psychique supérieure et ressortissent à la volonté. Celle-ci est douée d'une force propre d'élection ou de préférence; les lois qui régissent cette volonté et que celle-ci se prescrit : voilà les lois morales.

Après avoir écarté les actes de l'appétit inférieur, le plaisir et le déplaisir, nous devons distinguer un double pouvoir de préférence : un pouvoir analytique et un pouvoir synthétique. Le premier a pour effet de déterminer notre choix entre plusieurs objets de même valeur, qui nous sollicitent. Le second, dont le processus est seul créateur ou progressif, nous indique *a priori* et spontanément ce qu'il vaut mieux vouloir ou faire. C'est ce dernier, le pouvoir synthétique seul, qui entre en jeu dans la conduite morale.

Quant aux prescriptions fondamentales de l'éthique, elles se ramènent à deux axiomes irréductibles, mais non contradictoires, et qui d'ailleurs se complètent : « Il nous faut préférer notre valeur personnelle à notre intérêt. — Le dévouement à la religion, l'humanité, la société, la civilisation, bref, à tout ce qui représente de la valeur en dehors de nous, prime le souci de notre valeur personnelle. » L'idéal moral consiste à donner en sa personne un digne serviteur [illegible] morale comprend donc deux parties : la [illegible] la seconde le

Selbstverneinung; celle-là représente l'honneur, celle-ci le dévouement. Elle est un compromis entre l'individualisme et l'abnégation, l'égoïsme et l'altruisme.

Ne nous y méprenons pas cependant. Cet honneur est bien voisin d'une certaine fierté un peu farouche, et ce dévouement, que l'on se doit à soi-même de donner, est entouré de telles conditions de désintéressement qu'il ressemble bien plus à une indépendance généreuse. « En quoi, se demande l'auteur, chacun trouve-t-il sa vraie valeur comme homme? A dominer le monde en soi et... à s'affranchir de tout ce qui pourrait peser à titre extrinsèque sur son être interne. Il doit, partant, se dégager de la domination des sens et renoncer à exercer ou à subir toute oppression de la conscience »[1]). Quant à l'agir extérieur, il ne peut consister pour nous qu'à poursuivre un idéal, quel qu'il soit d'ailleurs, à réaliser une chose qui se présente à faire, sans rechercher directement d'être meilleurs en nous-mêmes, plus heureux ici ou plus tard, ou plus estimés[2]). Quoique l'auteur ne soit pas adepte de Kant, il en rappelle ici assez sensiblement l'influence.

Parmi les applications de ces principes, nous devons relever ce qui est dit des rapports de la Morale et de la Religion. L'auteur accuse le moyen âge d'avoir soutenu « que les prescriptions morales étaient arbitraires et n'avaient de force qu'en vertu de la volonté positive de Dieu, qui les avait choisies comme le meilleur instrument de gouvernement du monde »[3]). En est-il bien sûr? En tout cas, il n'admet pas que la Morale puisse être établie sur la base de la Religion. C'est se fausser la conscience, assure-t-il, que de se croire obligé à raison de l'ordre divin, surtout à raison d'une sanction ou d'une récompense. Dans l'un cas, on ne veut le bien que médiatement, dans l'autre on conclut un marché. Les devoirs envers Dieu constituent une partie, *comme toute autre*, de la morale; et même, à y regarder de près, il n'existe point de pratique de la religiosité, puisque la foi constitue le seul devoir proprement religieux et qu'elle n'est point une pratique. Pour le reste, on sera toujours dans ses actes assez religieux si l'on est moral, les lois de la conduite droite étant également propres et naturelles à la volonté humaine et à la volonté divine. « La conscience n'est qu'un des reflets de l'Être divin dans notre être »[4]). Cette découverte, qui *contredit d'ailleurs le principe de la morale indépendante*, n'est peut-

1) P. 164.
2) P. 261.
3) P. 325.
4) P. 334.

être pas neuve. La suivante l'est davantage : Ce désarroi de la conscience morale, la promulgation de cette « morale servile » que l'auteur abhorre, c'est la scolastique qui en est responsable. C'est elle qui, non contente de faire des prescriptions du devoir des règles purement extrinsèques et obligatoires, a subjugué jusqu'à l'intelligence elle-même. « Au temps de la scolastique, on disait : Je crois, donc je vois. En d'autres mots, on ne voulait considérer comme vérité scientifique que ce dont la foi nous garantissait déjà la certitude » [1]).

En dernière analyse, à quoi, pour M. Schwarz, se ramènent concrètement toutes les prescriptions morales? Après avoir établi deux formes de la moralité, irréductibles à son avis, l'affirmation du moi et l'abnégation du moi, il obéit à cette loi naturelle de l'esprit et de la conscience qui veut en toutes choses l'unité. Son système à double face amenait nécessairement la question du conflit des devoirs. Quand le dévouement l'emporte-t-il sur l'affirmation de la personnalité? De toutes les causes qui nous sollicitent, quelle est celle qu'il faut préférer? Là où il y a le plus d'abnégation, répond-il, là aussi se trouve le caractère le plus élevé de la moralité, c'est-à-dire là où se trouvent intéressés le plus grand nombre d'hommes. Le tout de la morale, tant personnelle qu'altruiste, consiste donc à vouloir et à promouvoir le bien social. Si, ensuite, l'auteur fait du patriotisme une vertu essentielle et la plus haute de toutes, ce n'est qu'au prix d'une contradiction, puisque le patriotisme *restreint* notre dévouement à une portion de l'humanité, celle avec laquelle nous sommes en communauté de race, de langue et d'institutions politiques. Mais peut-être convient-il qu'à un moraliste, moins encore qu'à tout autre, on tienne rigueur d'avoir sacrifié à un sentiment bon et honnête le respect de la logique?

Si nous en venons à l'appendice qui concerne Nietzsche, il nous semble qu'une étude plus approfondie des doctrines scolastiques *gratuitement* incriminées, eût été plus intéressante que l'exposé de la doctrine du Zarathustra. M. Schwarz, hâtons-nous de le dire, n'y adhère pas. « Nietzsche manque de clarté, dit-il. Son Ethique ne nous libère pas, elle nous aveugle, nous saisit et nous déroute » [2]). En fait de morale, il n'y a rien dans ce système, ou plutôt la *morale* s'y trouve comme au bout d'une fable. Pour le reste, il y a de tout, du Kant, de l'Hegel, du Darwin, du Fouillée, de l'Aristote et du Nietzsche. On ne trouve là ni principes ou règles de conduite, ni quelque

1) P. 347.
2) P. 9.

exposé de notre fin ou de nos devoirs, ni leur raison d'être ou leur sanction. C'est le tableau, très fantaisiste, d'un monde idéal qui, par une série d'évolutions et de réactions, — où le mal lui-même et le médiocre ont leur rôle, celui de l'antithèse hégélienne — amène la prépondérance du surhomme, *Uebermensch*, entéléchie du monde, et qui, par une certaine puissance de l'idée-force, parvient à constituer une espèce d'élite!

Sans doute le système de M. Schwarz témoigne d'un effort consciencieux, d'une réelle vigueur d'esprit, d'une critique érudite et le plus souvent juste. Il n'est peut-être pas subversif de la morale, mais à cause de ses lacunes, nous doutons qu'il puisse rallier les esprits désorientés et imprimer aux volontés une puissante impulsion.

C. Sentroul.

Hans Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, 2te Aufl. — Berlin, 1902. — *La Philosophie de Nietzsche*, extrait de la Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, IV. — Paris, Armand Colin.

Quiconque a parcouru les volumineux ouvrages de M. Nietzsche aura subi l'impression de son incohérence.

Incohérentes les amours de sa vie : Il se passionne pour Richard Wagner, dans lequel il voit réalisé l'idéal de l'art, il l'appelle le « libérateur du tourment de vouloir » qu'avaient créé en lui la métaphysique de Schopenhauer et la maison de Bayreuth « Wahnfried »; puis, un moment vient où l'auteur de Parsifal est répudié avec dépit; désormais l'idéal du philosophe, ce n'est plus l'art mais la science. A la première période il est feu et flamme pour la métaphysique de la volonté, il n'a que du dédain pour Socrate, de qui il fait dater la décadence hellénique; à la dernière période, Socrate, Voltaire, les intellectualistes, les empiristes sont devenus ses héros.

Incohérent son langage : Des aphorismes brefs, brisés; des mots piquants ou violents, une sorte d'horreur instinctive pour la systématisation de la pensée.

Or, la thèse de M. Vaihinger est que cette incohérence est plus apparente que réelle. J'ajoute tout de suite que l'on ne lit pas son étude sans se rapprocher de ce sentiment.

Nietzsche est un Schopenhauerien qui a subi profondément l'influence des théories darwiniennes. Son idée maîtresse est un plagiat aventureux : Dans la nature inférieure à l'homme, le mouvement est tout entier à la lutte et le progrès vient du triomphe brutal du fort sur le faible.

Il doit en être de même pour l'humanité : La « volonté de vivre » décrite et prônée par Schopenhauer doit signifier : « volonté de

dominer, d'étendre dans toutes les directions l'empire de sa puissance. » Les grandes images de l'histoire sont l'*imperium romanum* avec son aristocratie puissante et ses légions d'esclaves; les conquérants puissants, Alexandre, César, Auguste, Charlemagne, Napoléon; les hommes qui ont assez d'énergie physique pour tout sacrifier à leur égoïsme, à leur volupté, — tels un Napoléon, un César Borgia — sont les *surhommes* historiques, des représentants de la *surespèce*.

De cette idée sauvage déflue le mépris de Nietzsche pour la société, pour la foule, pour l'être faible qu'est la femme : sa philosophie est anti-socialiste, anti-démocratique, anti-féministe.

La morale est une barrière au libre développement de la passion égoïste; Nietzsche répudie la morale — sa philosophie est *anti-morale* — et proclame effrontément que « tout est permis ».

La religion de l'évangile, la religion catholique surtout prêchent l'amour du prochain, la pitié et la charité envers les faibles; elle condamne le mal moral et met l'individu en défiance contre les périls du monde. Nietzsche s'insurge contre la religion; sa philosophie est *anti-chrétienne*, *anti-religieuse*. Il ne connaît du reste pas la morale chrétienne qu'il combat. Il s'imagine que, d'après les enseignements du christianisme, toute énergie physique est « péché », toute pusillanimité « vertu ». Il ignore que le courage « fortitudo » est un des quatre pivots sur lesquels repose toute la vie morale — une des quatre vertus que les moralistes chrétiens appellent « cardinales », — il ignore la maîtrise de soi qu'implique le renoncement chrétien.

Enfin, la philosophie de Nietzsche est hostile au pessimisme de Schopenhauer, elle est *anti-pessimiste*. Si le triomphe du plus fort sur le plus faible est dans les vœux de la nature, s'il est la loi du progrès, on doit « dire *oui* » à la vie, aimer sa destinée, quelque dure qu'elle puisse être. Les natures héroïques, loin de se plaindre ou de plaindre ceux qui souffrent, luttent contre le mal non seulement avec courage mais avec joie.

Cette idée est peut-être la seule qu'une conscience honnête puisse retenir des rêveries sauvages du penseur allemand. Mais on peut le défier de la faire passer dans la pratique de la vie. Seule la religion du Christ a assez de surnaturelle vertu pour faire aimer la croix. L'amour joyeux du sacrifice, tel que nous le révèlent la vie d'un saint François d'Assise, d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, la vie et la mort du Fondateur du christianisme, n'est pas une vertu philosophique, c'est une vertu *surnaturelle* et *chrétienne*.

D. MERCIER.

C. WAGNER, *Jeunesse.* — *Vaillance.* — Paris, Fischbacher.

Ces deux ouvrages qui remontent à plusieurs années déjà, dont le premier a été couronné par l'Académie française, et qui ont eu, l'un 24 éditions, l'autre 16, nous étaient inconnus. Nous les avons lus avec un intérêt très vif, qui s'est soutenu jusqu'au bout.

Jeunesse est remarquablement écrit; l'ouvrage abonde en aperçus, qui révèlent de la finesse d'analyse, et en conseils pratiques.

Le but de l'auteur est d'inviter le jeune homme de dix-huit ans à se former, avec réflexion, une conception juste de la vie, à employer ses énergies à la réalisation d'un idéal. Il trace d'après nature le portrait des « jeunes diplomates », des « utilitaires », des « inutiles », des « amis de la vie commode ou de la vie de plaisir », des « moutons de Panurge », des « réactionnaires »; puis il demande aux jeunes de puiser aux sources de l'énergie morale et de gravir « les sommets ».

Vaillance ne diffère pas essentiellement de *Jeunesse.* « Après avoir lu mon livre *Jeunesse*, écrit M. Wagner en tête de son second ouvrage, quelques amis, principalement parmi les jeunes gens, me demandèrent, sur le même sujet, un travail plus bref, de diffusion facile, de lecture aisée, et qui contiendrait surtout quelques lignes essentielles d'un idéal pratique.

» En face d'un vœu semblable, il ne m'était pas permis de marchander ma peine. J'ai essayé de faire ce qu'on me demandait, tout en m'efforçant de me répéter le moins possible. Le présent volume ne fait donc pas double emploi avec *Jeunesse.*

» C'est un livre nouveau qui a son caractère propre et son but précis.

» Puisse-t-il recevoir le même accueil que son aîné ! »

Un succès de sympathie, l'auteur pouvait avec confiance se le promettre et il l'a obtenu.

Mais a-t-il exercé, exercera-t-il sur un grand nombre une influence décisive, celle qui mène à l'action et, s'il y a lieu, à la « conversion »?

Nous ne pouvons nous défendre d'en douter.

L'auteur a des sentiments élevés, mais il lui manque des convictions. Il est croyant, il parle avec respect de la religion, de l'Evangile, de Jésus, de la foi, mais le Jésus auquel il croit est-il Dieu? Le lecteur est contraint de se le demander. Devant sa conscience, toutes les théories morales et toutes les formes de la religiosité semblent avoir droit à la même estime.

Il y a parmi la jeunesse de nombreux abus à réformer, des maux à guérir; elle aurait une action à entreprendre, des œuvres à fonder,

à vivifier : il serait *souhaitable*, — telle est l'impression générale que nous laisse le ministre protestant, — que ces abus fussent corrigés, ces œuvres entreprises. Mais je doute qu'un seul jeune homme sorte de cette lecture en disant : je *veux* me corriger, employer saintement ma vie, *je suis décidé* à me convertir. A la base de la vie morale, il faut des *certitudes*, des *principes arrêtés* : le dilettantisme intellectuel conduit inévitablement au dilettantisme moral et religieux.

D. MERCIER.

SULLY-PRUDHOMME et CHARLES RICHET : *Le problème des causes finales*. — Paris, Alcan, 1902.

Nous avons ouvert ce petit livre avec une vive curiosité, nous l'avons refermé avec un certain désappointement.

Un naturaliste et un penseur échangent leurs réflexions sur les causes finales ; le naturaliste plaide pour, le poète philosophe plaide contre : le spectacle n'est pas banal.

Mais dès la fin de sa première lettre, M. Richet lâche pied. Le physiologiste avait loyalement exposé les résultats de ses observations scientifiques en ces termes : « Toutes les propositions qui précèdent entraînent une conclusion générale qui s'impose, c'est que les êtres vivants sont organisés *pour* vivre... La nature animée fait effort *vers* la vie ; par tous les *moyens* possibles, elle essaye de réaliser un maximum de vie... Reconnaissons franchement que tout dans l'être vivant a une *destination*... La Nature a *voulu* la vie, etc... »

Tout à coup, comme s'il avait aperçu un épouvantail, il s'arrête et dit : « Pour qu'il n'y ait pas d'hypothèses, au lieu de dire que la Nature a voulu la vie, nous dirons : *tout se passe comme si* la Nature avait voulu la vie. Émise ainsi, cette proposition est inattaquable. »

Inattaquable *scientifiquement*, oui. Inattaquable *juridiquement*, non ; car elle tombe sous le coup de l'adage de droit : « Donner et retenir ne vaut ».

M. Sully-Prudhomme a aussitôt fait remarquer à son correspondant que, dans ces conditions, le débat était virtuellement supprimé, faute d'objet : « En physiologie, écrit-il (pp. 31-32), vos travaux et vos leçons ont exercé chez vous l'esprit scientifique, et c'est précisément la physiologie qui a provoqué vos méditations sur les causes finales et vous en a imposé le concept antiscientifique en apparence. Votre conversion n'a pas été sans combat, vous l'avez laborieusement disputée à votre éducation déterministe et il me semble que vous apportiez à défendre votre présent Credo l'ardeur d'un néophyte d'autant plus convaincu qu'il [illegible]. Telle est l'impression que donne la l[illegible] sixième et

dernier paragraphe. Puis, dans ces dernières lignes, en proposant pour conclusion : tout se passe comme si la Nature avait voulu la vie, vous atténuez, vous retirez même le caractère nettement affirmatif de toute l'argumentation qui précède sur l'existence réelle des causes finales. Cette formule circonspecte n'engage plus votre conviction. Vous avez affirmé d'abord que la Nature a voulu la vie, et ensuite vous concédez qu'il se peut qu'elle ne l'ait pas voulue ; vous vous bornez à prétendre qu'il est licite et avantageux de raisonner comme si elle l'avait voulue. Une pareille concession présente sans doute l'avantage d'écarter la préoccupation de savoir s'il y a réellement dans la nature une volonté, une intention d'adapter les formes aux fonctions vitales. Mais on se demande alors si, cette intention étant mise hors de cause, l'adaptation ne perd pas tout caractère de finalité. Aussi par là ne sauriez-vous manquer de vous réconcilier avec les savants déterministes que vous aviez inquiétés, tout d'abord, car en leur faveur vous laissez entière la question de la réalité des causes finales, vous laissez subsister ce qui est pour eux l'important. Ils ne nient pas, en effet, et personne ne conteste qu'il n'y ait en certains cas apparence de finalité dans la nature : ils vous permettent donc volontiers de dire qu'il semble, même jusqu'à s'y méprendre, exister des causes finales, pourvu que, à votre tour, vous leur permettiez d'affirmer qu'il n'en existe réellement pas. »

L'intrigue se dénoue trop tôt. La suite de la pièce, quel que soit le talent des acteurs, ne pourra plus captiver et soutenir l'attention des spectateurs.

D. Mercier.

G. Uphues, *Grundzüge der Erkenntnisstheorie*. Osterwieck (Harz), Verlag von Zickfeldt, 1901 ; 1,50 M.

Voici un livre dont nous recommandons la lecture et l'étude à tous ceux qu'intéressent les très ardues et très débattues questions critériologiques. L'auteur ne discute pas les théories ; il nous livre le fruit de ses propres méditations. A force de rester concentré en lui-même et par manque de comparaison avec les idées d'autrui, il ne parvient pas toujours à se faire saisir facilement. C'était un défaut presque inévitable de sa méthode.

M. Uphues traite toutes les questions à l'ordre du jour dans les cénacles philosophiques. Citons : la notion de la vérité, les caractères de la vérité, les limites de la connaissance, la connaissance du monde extérieur, etc. Il prend hardiment parti pour la métaphysique.

S'inspirant de Platon, l'auteur tend en maints endroits à réagir

contre Kant. Cette préoccupation est déjà visible, lorsque l'auteur traite de la vérité.

On définit celle-ci, dit-il, « l'accord ou l'adéquation de l'intelligence et de l'objet ». Si nous opposons ici connaissance et objet de façon que celui-ci signifie la chose en soi, telle qu'elle est sans la connaissance, il n'y a plus question de vérité : en effet l'objet ne nous est donné que par la connaissance. Cette définition peut toutefois être conservée, si l'on entend par *objet* ce que la connaissance ne peut ni produire ni changer, et ce qui est donc indépendant d'elle.

Cette indépendance n'exclut cependant pas un certain lien entre la connaissance et son objet : le connu n'est pas *par* la connaissance, mais il ne peut être *sans* la connaissance et en ce sens en dépend. Il est donc faux que le sujet produise l'objet (rationalisme) et aussi que l'objet nous soit simplement donné (empirisme) : l'objet donné n'est pas encore l'objet connu : la connaissance ne peut ni produire ni changer l'objet ; elle ne peut pas non plus le saisir comme chose en soi.

Il n'y a pour nous qu'un seul objet de connaissance : c'est la vérité. Celle-ci s'exprime dans un jugement. Le jugement par lequel nous avons conscience de la vérité, saisit directement le monde objectif externe et les relations que les objets y ont entre eux (pp. 6 et 53). Sinon, nous retomberions dans l'énigme de la chose en soi.

L'auteur est tourmenté par le souci d'éviter jusqu'à l'apparence de celle-ci ; il l'appelle un *Unbegriff*, un *ungereimter Begriff* (p. VI). Il insiste sur cette espèce d'intuition immédiate que nous avons du monde ; le principe de causalité, ajoute-t-il, ne nous est d'aucune utilité pour cette connaissance : « unsere Erkenntniss von den Dingen der Aussenwelt, so fern es sich um ihre Existenz handelt ist eine streng unmittelbare... sie ist nicht vermittelt durch die Einsicht die wir vom Gesetz der Kausalität haben » (p. 53).

Et ici se révèle en plein son platonisme : toutes nos connaissances scientifiques ont le caractère d'universalité et d'éternité. Nous saisissons toutes choses d'abord sous cet aspect. Or, cela ne peut venir ni d'elles ni de nous. Ce que nous saisissons donc en elles, ce sont les idées divines, ou, si l'on veut, les idées de la conscience générale (Berkeley, Rehmke). Ce ne sont donc pas des choses en soi que nous connaissons en elles-mêmes, mais ce qu'il y a dans les choses d'éternel, existant au-dessus de nous et avant nous, et la connaissance que nous en avons est un « Nachdenken eines Vorhergedachten » (pp. 7 et 53) : c'est un so[illegible]

Dès lors, on comprend c[illegible] i choquent

toutes nos idées sur ce sujet : la répétition des expériences et le contrôle de celles-ci, nécessaires à l'induction, peuvent avoir leur valeur, mais elles ne sont pas une preuve de la *vérité* de la loi induite.

La brièveté d'un compte-rendu ne nous permet pas de nous étendre plus longuement sur ces théories et sur les questions connexes de morale et de religion qu'elles effleurent ; il ne nous reste qu'à souhaiter de nombreux lecteurs à ces pages succinctes de critériologie : elles leur fourniront ample matière à réflexion.

J. CEULEMANS.

ALFRED BINET, *La suggestibilité*. Un vol. in-8° de 396 pages. — Paris, Schleicher, 1900.

Ce volume est le troisième de la Bibliothèque de pédagogie et de psychologie, éditée, sous la direction de M. A. Binet, par la librairie Schleicher. Il n'est, comme le dit l'auteur, que « l'exécution d'une toute petite partie d'un plan beaucoup plus général », qui « consiste à établir la psychologie expérimentale des fonctions supérieures de l'esprit, en vue d'une différenciation des individus ». Il se renferme dans une étude de la *suggestion*, employée comme contribution à la psychologie individuelle.

Ce qui le distingue, c'est que les expériences qu'il relate n'ont rien de commun avec les manœuvres hypnotiques ; elles ne sont que des procédés pédagogiques. Elles ont été faites pendant plusieurs mois dans diverses écoles de Paris, et « elles n'ont pas plus inquiété les maîtres ni troublé les élèves que ne l'eussent fait des devoirs de calcul ou d'orthographe ».

Elles ont porté sur l'influence, au point de vue de la suggestibilité, de ce que M. Binet appelle les idées directrices (accroissement des lignes, augmentation des poids), de l'action morale, de l'interrogatoire, de l'imitation, des mouvements subconscients.

Prenons, à titre d'exemple, l'expérience de l'accroissement des lignes. Douze lignes sont présentées aux élèves ; ils sont invités à les examiner pendant quelques secondes et à les reproduire ensuite de mémoire. Les cinq premières offrent chacune un accroissement très nettement marqué, très frappant, de 12^{mm}. Parmi les autres lignes, les unes sont égales à la cinquième, les autres continuent de grandir, mais dans des proportions moindres et variables. L'idée d'accroissement continu, née de l'examen des cinq premières lignes, constitue une suggestion qui influence étonnamment tout le travail de la reproduction, dans des mesures qui varient selon le tempérament des sujets. Ce sont ces mesures qu'il s'agit d'évaluer et qui déterminent le degré de suggestibilité individuelle. — Citons encore

'expérience de l'interrogatoire. Les élèves viennent un à un examiner, dans le cabinet du chef de l'école, un carton sur lequel sont collés six objets : un sou français, une étiquette du Bon Marché, un portrait d'homme en buste, etc. Trois sortes de questions sont posées tour à tour : c'est d'abord un simple appel à la mémoire ou un simple forçage de mémoire, sans suggestion : Combien y a-t-il d'objets sur le carton ? et autres questions semblables, générales ou relatives à chaque objet ; c'est ensuite une suggestion douce : N'y a-t-il pas six objets sur le carton ? c'est enfin une suggestion intense : Il y a huit objets sur le tableau : quel est le 1er, le 2e... quel est le 7e, le 8e (qui en réalité n'existent pas) ? — On n'imagine pas combien on obtient de réponses différentes, combien d'erronées, combien d'influencées par la suggestion, et, chose à remarquer, les réponses erronées sont souvent plus précises dans les détails que les réponses exactes.

Les expériences de M. Binet sont très bien conduites, scrupuleusement décrites. Quoique de l'aveu de l'auteur une rigueur absolue n'ait pu être obtenue, elles ont donné des résultats assez importants pour mériter l'attention des philosophes et des éducateurs, voire des confesseurs et des juges. Elles tracent des méthodes et ouvrent la voie à des expériences plus étendues. — Cet ouvrage, ou plutôt cet essai (car il ne vise à rien de plus) est œuvre utile et fait honneur au savant professeur.

AR. BAUDHUIN.

G. H. RIBERSANGES, *Epitome Philosophiae christianae*. Vol. I : Introductio ad universam philosophiam. Logica. — Placentiae, Typis « Divus Thomas », 1899.

Une inspiration heureuse a conduit l'auteur à présenter son *Epitome* en tableaux synoptiques. Ce procédé offre des avantages : il habitue l'élève aux vues d'ensemble et oblige l'auteur à être clair et méthodique dans son exposé et ses preuves, sobre dans l'expression.

Malgré les cadres restreints que lui imposait son but pratique, le R. P. Ribersanges a été aussi complet que possible.

L'Introduction générale à la philosophie (pp. 5-35) traite successivement de la nature, de l'excellence, de l'utilité de la philosophie, et du critère de la vérité.

La seconde partie de ce volume est consacrée à la *Logique*. A la Logique l'auteur a rattaché la Critériologie ; il donne au traité cette division tripartite : Dialectique, Critériologie, Méthodologie. Nous regrettons cette classification. La défin

lytique ; la comparaison de l'induction complète et de l'induction incomplète ; la théorie du raisonnement déductif aussi bien que celle de l'induction appelleraient aussi des réserves.

De même nous sommes surpris et fâchés de trouver chez un homme de la valeur du P. Ribersanges une défiance presque générale à l'égard des travaux contemporains. Voici en quels termes sommaires il en parle : « En dehors des écoles où l'on travaille à la restauration de la scolastique, la philosophie contemporaine ne fait que reproduire, sous des formes extérieures nouvelles, les théories anciennes; nous pouvons donc légitimement nous dispenser de nous en occuper longuement » (p. 25). L'amour de la vérité et les conseils augustes de Léon XIII ne devraient-ils pas nous dicter à tous une attitude plus respectueuse de l'effort d'autrui? « Edicimus, dit le glorieux Pontife, libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum. »

Ces réserves faites, nous voudrions pouvoir signaler au lecteur les nombreux aperçus utiles et suggestifs que renferme l'ouvrage du savant écrivain. Mais comment songer à détailler 104 tableaux? A titre de spécimen, cependant, nous recommandons à l'attention particulière de l'élève et du maître les tableaux LIV-LVI sur l'erreur, ses sources, ses remèdes et les pages consacrées aux méthodes d'invention.

L'*Epitome* de l'abbé Ribersanges sera pour ceux qui veulent s'initier aux multiples problèmes de la philosophie thomiste, un précieux auxiliaire. A. Pelzer.

Compendium Philosophiae juxta dogmata D. Thomae, D. Bonaventurae et Scoti, ad hodiernum usum scholarum accommodatum, auctore P. Georgio a Villafranca, O. FF. MM. Capuc. — Trois vol. in-8°. — Paris, Lethielleux.

Nous avons parcouru avec un vif intérêt ces trois volumes de philosophie que vient de publier Georges de Villefranche, Provincial des Capucins de Toulouse, ancien professeur de philosophie et de théologie. L'ouvrage, destiné à servir de manuel aux élèves de philosophie, joint à un ordre logique et à une méthode sûre une abondance de doctrine puisée aux meilleures sources anciennes et modernes.

Toutefois, l'auteur aurait pu être plus bref en certaines matières de moindre utilité — telle la question des figures et des modes du syllogisme — et s'étendre davantage sur des études plus importantes, comme l'Induction incomplète dont on ne voit pas assez ressortir la

nature et le fondement ; comme encore la « sophistique », où les cadres trop restreints de la division en *sophismata in re et in verbis* eussent été avantageusement remplacés par la classification plus ample et plus efficace de Stuart Mill. De même, la Dynamologie de l'auteur eût gagné à de plus amples emprunts aux découvertes récentes de la psycho-physique et de la physiologie.

Nous avouons en terminant que le titre : « juxta dogmata D. Thomae, D. Bonaventurae et Scoti » nous faisait espérer une hospitalité plus large aux citations franciscaines. Peut-être l'auteur a-t-il pensé avec MM. Pluzanski, Vacant, De Wulf — et nous nous rangeons à leur avis — que le fonds doctrinal des trois docteurs était commun pour les théories organiques ; néanmoins cela ne justifie pas, en dépit du titre, un abandon, qui semble calculé, des solutions proposées par saint Bonaventure et par le Docteur subtil. Nous croyons que, sur plus d'une question la comparaison entre les idées des différentes écoles scolastiques ne serait pas en défaveur des opinions franciscaines. Inutile d'entrer dans les détails.

Fr. R.

Félix Le Dantec, *Le Conflit, entretiens philosophiques.* — Paris, Armand Colin.

Ce livre de M. Le Dantec est perfide. Que l'on nous entende bien, nous n'accusons pas l'auteur d'avoir eu l'intention malhonnête de commettre une perfidie, mais la façon dont ces *Entretiens philosophiques* sont conçus est de nature à induire en erreur. *Objectivement* le livre est trompeur.

M. Tacaud est un savant qui « depuis vingt ans s'est formé, sur les questions générales, des opinions fondées et solides ».

M. l'abbé Jozon est un brave prêtre, naïf, qui ignore les éléments des sciences — M. Tacaud lui enseigne des choses scientifiques (!), que les enfants apprennent dans leurs classes primaires — il ignore la philosophie, il ignore la théologie, il ignore l'exégèse biblique.

Le conflit est donc engagé dans des conditions d'inégalité flagrante.

Veut-on un simple échantillon du procédé de M. Le Dantec?

Dès l'ouverture de l'entretien, M. Tacaud se vante d'avoir commencé les études biologiques « sans idée préconçue » ; modestement (!) il ajoute : « Je savais seulement que je ne savais rien... »

Et l'abbé de répondre : « Vous dites que vous n'aviez pas d'idée préconçue ; mais c'en était déjà une de n'en pas avoir, puisque par cela même vous niiez la révélation, grâce à laquelle nous avons de la nature de la vie une connaissance qui suffit aux esprits les plus difficiles. »

M. Le Dantec croit-il sincèrement qu'il existe des catholiques assez ignares pour se persuader que la Révélation est destinée à leur fournir la solution des problèmes biologiques?

Nous avons, Dieu merci, des naturalistes croyants : en est-il un seul qui demande à la Foi ses informations scientifiques?

Que dirait M. Le Dantec si, pour ridiculiser la science, on la faisait représenter par un imbécile qui, de bonne ou de mauvaise foi, la dénature, tandis que l'on réserverait à la philosophie et à la théologie l'honneur d'être exposées et défendues par des hommes compétents et de valeur?

Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-même. D. M.

George Tyrrell, S. J., *La religion extérieure, son rôle et ses abus*, traduit de l'anglais par Augustin Léger. — Paris, Lecoffre, 1902.

Ce livre a soulevé parmi les catholiques anglais de vives controverses. Le fait n'a rien d'étonnant. Le but principal du P. Tyrrell est, en effet, de montrer qu'il ne suffit pas, pour sauver son âme, d'être uni comme membre visible à la corporation visible de l'Eglise. A cette occasion, il fustige l'inertie morale des chrétiens ou des catholiques pour lesquels la religion est pur formalisme. Il leur suffit d'appartenir à une corporation ecclésiastique, de la défendre, à l'occasion, contre les attaques du dehors. Les meilleurs font du prosélytisme afin de lui recruter de nouveaux membres, nouvelles unités numériques, nouveaux soldats de l'armée. En retour, ils se disent que l'Eglise leur assure toutes sortes de secours, de bénédictions, d'indulgences, et, après cette vie, dans une condition tout extérieure à celle de la vie présente, le bonheur du paradis.

Le savant controversiste répond aux formalistes que l'appareil extérieur de la religion n'est qu'un moyen dont chacun doit, par un effort personnel, tirer parti pour se sanctifier. « La fin, en vue de laquelle l'Eglise catholique existe, ne se distingue pas de la vie la plus pleine et la plus haute de chacun de ses membres, et ne peut la contrecarrer. Ce pour quoi elle peine et combat principalement, ce n'est pas une condition lointaine de notre illumination et de notre sanctification : c'est cela même. La vigne ne vit que pour porter du raisin : l'Eglise n'existe et ne travaille que pour produire des êtres vertueux, c'est-à-dire pour reproduire aussi pleinement que possible la vie du Christ dans chaque âme particulière ».

Ces conférences du R. P. Tyrrell, prononcées d'abord devant les étudiants catholiques de l'Université d'Oxford et réunies en ce volume que nous analysons, sont très attachantes. Elles sont aussi

fort instructives et pratiques. L'auteur nous paraît même avoir exagéré la portée pratique de la religion : il n'est pas exact que la religion ait pour but principal de « faire des hommes vertueux » ; sa première fin est d'honorer Dieu, la fin subsidiaire est de sanctifier l'homme.

D. M.

Krug, *De pulchritudine divina libri tres.* — Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1902.

Le docteur Krug a mis en tête de ce savant ouvrage de théologie une introduction, d'allure philosophique, sur le beau. Il observe les effets du beau, analyse les impressions esthétiques, les termes du langage qui les traduisent ; consulte les philosophes qui ont défini le beau, les Pères de l'Eglise qui en ont parlé ; avec une remarquable sagacité discute les définitions des premiers, apprécie les considérations émises par les seconds et finalement conclut que saint Augustin a, mieux que personne, compris la nature intime du beau. Suivant l'évêque d'Hippone, le caractère le plus fondamental du beau est l'unité. « Pulchritudinis forma unitas est. »

On lira avec grand intérêt les arguments les uns affirmatifs, les autres négatifs que le Dr Krug apporte à l'appui de cette définition augustinienne et la critique qu'il fait, avec beaucoup de finesse et d'érudition, des théories esthétiques opposées à celle qu'il préconise.

Le restant du volume est *ex professo* théologique. Nous regrettons de ne pouvoir l'analyser plus complètement dans ce recueil.

D. M.

Herbert Spencer, *Les premiers principes*, traduit sur la 6e édition, par M. Guymiot. — Paris, Reinwald, 1902.

Le crédit de M. Herbert Spencer a incontestablement baissé. Les lacunes et les faiblesses de son œuvre ont été démasquées par la critique et l'on comprend aujourd'hui que la puissance synthétique du métaphysicien n'était pas, chez M. Spencer, à la mesure de son esprit d'analyse. A ce travailleur prodigieux s'applique, avec une vérité hélas éclatante, l'adage populaire : Qui trop embrasse mal étreint. Les *Premiers principes* n'ont qu'une apparente unité. C'est une construction systématique, ce n'est pas *une* philosophie. L'auteur, du reste, en convient en partie et son aveu honore sa loyauté. Il termine par ces mots la préface de la 6e édition, sur laquelle est fai e la traduction de M. Guymiot : « C'est pour moi une grande satisfaction d'avoir trouvé l'occasion de faire
nitifs du fond et de la forme. »

Néanmoins, les *Premiers principes* demeurent une des œuvres capitales du XIX[e] siècle. Ceux qui ne sont pas préparés à lire l'original seront reconnaissants à M. Guymiot de leur en avoir procuré une bonne traduction. Partout où nous avons eu le loisir de confronter le texte français avec l'édition anglaise, nous l'avons trouvé fidèle et suffisamment clair. L. D.

G. SORTAIS, *Traité de philosophie*. — Paris, Lethielleux.

Ce nouveau *Traité* est divisé en deux tomes qui contiennent l'un la *Psychologie expérimentale*, l'autre la *Logique*, la *Morale*, l'*Esthétique*, la *Métaphysique*.

On ne peut songer à détailler les questions que l'auteur étudie en ces deux volumes compacts : les mêmes objets d'étude s'imposent à tous les auteurs d'un manuel de philosophie. Ce qui est plus spécialement intéressant pour le lecteur, c'est de savoir comment, dans quel esprit, les questions sont traitées.

Le Père Sortais est clair, méthodique : ses preuves sont généralement établies, ses discussions heureusement conduites. Les exemples, qui abondent dans l'ouvrage, sont choisis avec bonheur, ils aideront à l'intelligence des thèses abstraites.

Malheureusement, — à juger l'œuvre du point de vue auquel se placent la plupart des lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*, — « le traité, ainsi que le déclare l'auteur dans sa *Préface*, étant fait pour répondre aux exigences du programme officiel, n'a pu donner aux théories de la *Scolastique* la place qu'elles méritent. Il appartient à chaque professeur, quand l'occasion se présente, de combler dans une certaine mesure, cette lacune regrettable. » L. D.

ERRATA.

p. 352,	l. 6,	au lieu de	$a e$	lisez :	$a e$
» »	» 9,	»	$ae + a + ea + ea$	»	$a e + a + ea + e\bar{a}$
» 354,	» 27,	»	$(a + i)\ (a\ u)$	»	$(a + i)\ (a + u)$
» 355,	» 13,	»	$a e + b e$	»	$a e + b e$
» »	» 33,	»	$e i u = o$	»	$e i u = o$
» 358,	» 6,	»	$a = a mn$	»	$a = a m n$
» »	» 27,	»	$a b$	»	$b c$
» 359,	» 13,	»	$e u + ae i$	»	$e u + a e i$
» 360,	» 22 et 23,	»	$a x$	»	$a x$
» 361,	» 7,	»	$e\ (a o + a o)$	»	$e\ (a o + \bar{a} o)$
» »	» 12,	»	$e\ (a i + a i)$	»	$e\ (a i + a i)$
» »	» 23 et 26,	»	$a e o$	»	$a e o$
» 363,	» 2,	»	$i\ (\bar{a} + e)\ (a + o)$	»	$i\ (\bar{a} + e)\ (\bar{a} + o)$
» »	» 3,	»	$o + a e$	»	$o + a e$

J. H.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

EUCKEN (R.). — Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge herausgegeben von Rud. Virchow und von Holtzendorff). XIX Serie, H. 452. Berlin, Carl Habel, 1884.

BILLIA (L. M.). — Di Carlo Francesco Gabba e di altri scrittori italiani che difendono la dignità delle nozze. IIa ediz. — Estratto dal vol. : *Difendiamo la famiglia*. Torino, Ufficio del Nuovo Risorgimento, 1902.

LECHALAS (G.). — Études esthétiques. Paris, Félix Alcan, 1902.

PAZMANY (Cardinal Pierre). — Theologia Scholastica seu commentarii et disputationes quae supersunt in secundum Theologiae S. Thomae Aquinatis et tertiam partem. Budapest, Typis Regiae scientiarum Universitatis, 1901.

WAGNER (C.). — Jeunesse. XXIVe édition. Paris, Fischbacher.

WAGNER (C.). — Vaillance. XVIe édition. Paris, Fischbacher.

ROMUNDT (Dr Heinrich). Kant's philosophische Religionslehre. Ein Frucht der gesammten Vernunftkritik. Gotha, E. F. Thienemann, 1902.

LEPICIER (Alexis-Marie). — Tractatus de Sanctissima Trinitate (I Quaest. XXVII-XLIII). Paris, P. Lethielleux, 1902.

Philosophische Studien (neunzehnter u. zwanzigster Bd. 2 Theile) mit 2 Tafeln u. 33 Figuren im Text. Festschrift : Wilhelm Wundt zum siebzigsten Geburtstage ueberreicht von seinen Schülern. Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1902.

LE GAUDIER, S. J. — De perfectione vitae spiritualis accedunt duo opuscula : de ss. Christi Jesu amore et de vera Christi Jesu imitatione. Editio recens emendata cura et studio P. A. Micheletti, S. J. Turin, tipografia Marietti, 1903.

SEIDENBERGER (Prof. Dr). — Grundlinien idealer Weltanschauung aus Otto Willmann's « Geschichte des Idealismus » u. seiner « Didaktik » zuzammengestellt. Braunschweig, Vieweg.

ACHILLE. — Traité théorique et pratique de Méthodologie. 5e édition. Namur, Wesmael-Charlier.

ACHILLE. — Traité théorique et pratique de pédagogie chrétienne. 1re Partie. Namur, Wesmael-Charlier, 1902.

FARGES. — La liberté et le devoir. Vol. III des *Études philosophiques*. Paris, Berche et Tralin, 1902.

LAGRÉSILLE (Henri). — Le Fonctionnisme universel. Essai de synthèse philosophique. Monde sensible. Ire Partie : Introduction générale. IIe Partie : Les ordres physiques, avec 60 figures dans le texte. Paris, L. Fischbacher, 1902.

GEISSLER (Dr Kurt). — Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Leipzig, B. G. Teubner, 1902.

Essai d'une philosophie de la solidarité. — Conférences et discussions présidées par MM. Léon Bourgeois et Alfred Croiset (École des Hautes-Études sociales, 1901-1902). Paris, Félix Alcan, 1902.

FRICK (Ch.). — Logica in usum scholarum. 3ª ed. Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1902.

CATHREIN (V.). — Philosophia Moralis in usum scholarum. 4ª ed. Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1902.

JANSSENS (Laurentius). — Summa Theologiae ad modum Commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Tomus V. Tractatus de Deo-Homine. Pars altera : Mariologia-Soteriologia. (III Q. XXII-LIX). Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1902.

MEDICUS (Fritz). — Kant's Philosophie der Geschichte. Berlin, Reuther u. Reichard, 1902.

PÖHLMANN (Dr Hans). — Rudolf Eucken's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Berlin, Reuther u. Reichard, 1902.

SCHWEITZER (Dr R.). — Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis. Köln a. Rh., J. P. Bachem, 1902.

SEITZ (Dr Anton). — Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Psychologische Studie. Köln a. Rh., J. P. Bachem, 1902.

VORLAENDER (Dr Karl). — Geschichte der Philosophie. I. Bd. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Leipzig, Dürr, 1903.

ROLFI (R. P. Pie-Michel). — La Magie moderne ou l'Hypnotisme de nos jours. Traduit de l'italien sur la 3e édition par l'abbé H. Dorangeon. Avec une introduction de Mgr E. Méric. Paris, P. Téqui, 1902.

DE FREYCINET (C.). — Sur les Principes de la Mécanique Rationnelle. Paris, Gauthier-Villars, 1902.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

cités dans le tome IX (1902).

A

Q

R

S

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1902.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

Bulletins bibliographiques.

DOCUMENTS

Deuxième édition. Février 1900

I.

Notice sur la réédition de nos tables méthodiques.

A la demande de nombreux abonnés, nous réimprimons les tables méthodiques, que nous avons distribuées pour la première fois en 1896.

Diverses modifications seront introduites désormais dans notre service bibliographique :

1° Les tables méthodiques de classification, conformes à celles que l'Office international de bibliographie a adoptées pour le classement du Répertoire bibliographique universel, ont été revisées et *complétées*. Nous n'avons pas la prétention d'établir des classifications *scientifiques* absolues. Le but du "Sommaire" n'est pas de faire une répartition idéale, *ne varietur*, des matières philosophiques, mais de fournir un *instrument pratique pour les rechercher*. Or, il répond à sa destination, en permettant *à quiconque est au courant des sciences philosophiques* (non aux autres), de trouver les publications qui l'intéressent. Celui-là, en effet, qui fait des études de philosophie trouvera sans peine le nombre classificateur de la matière dont il s'occupe. Et si l'attribution d'un chiffre n'est pas suffisamment adéquate à ses yeux, il pourra aisément consulter les ouvrages parus sur tous les sujets *connexes* et *solidaires*.

2° Désormais nous supprimerons, après un indice numérique, son équivalent idéologique. Ainsi nous nous bornerons à imprimer : 165 MERCIER, *La Notion de la Vérité* (R. Néo-Scol., nov. 1899) au lieu de : 165 Critériologie, MERCIER, *etc.* Ce procédé réduira le volume du Sommaire. Par contre, nous espérons pouvoir distribuer annuellement aux abonnés les tables méthodiques, avec les modifications successives que suggérera la pratique.

Rappelons brièvement que les tables de la classification bibliographique ont pour principe de numéroter les questions. Les nombres classificateurs sont des nombres décimaux. Ils représentent la division successive de la matière en chapitres, sections, paragraphes etc. Exemple :

1	Philosophie.
17	Morale.
173	Morale de la famille.
173,7	Devoirs des époux.

L'Index alphabétique facilite les recherches. En cherchant au mot *Devoirs des époux*, comme si l'on consultait un dictionnaire, on trouve le nombre classificateur correspondant 173,3.

II.

CLASSIFICATION BIBLIOGRAPHIQUE DÉCIMALE

DES

Sciences philosophiques.

1.

TABLES MÉTHODIQUES.

1 Philosophie en général.

Note 1. Les divisions qui suivent et qui sont inscrites entre parenthèses (01), (02), (03) etc. sont des *indices formels* de généralités, qui conviennent à toutes les matières. Ils peuvent donc s'attacher à la suite du nombre classificateur d'une division quelconque. Ex. 165. Critériologie; 165 (02). Traité de critériologie.

1(01) Utilité et méthode.
1(02) Traités, manuels.
1(03) Dictionnaires, encyclopédies.
1(04) Essais, conférences.
1(05) Périodiques.
1(06) Sociétés.
1(07) Enseignement
1(08) Mélanges. Collections.
1(09) Histoire de la philosophie. [1]

Note 2. Règles générales pour la classification des matières historiques :

1) Tout ce qui concerne un *philosophe déterminé* (vie, œuvres, doctrines) ou l'*école* qui se rattache directement à lui et qu'on peut regarder comme la continuation pure et simple de son œuvre, est classé à 18 et à 19 (v. p. L). Par ex. 185. Le système philosophique d'Aristote — école péripatéticienne.
2) L'histoire d'une *branche* ou d'une *idée* est reportée au chiffre indexant cette *branche* ou cette *idée*, auquel on joint l'indice formel (09). Ex. 16 (09) Histoire de la Logique. — 115 (09) Histoire des idées sur le temps. — L'Histoire d'un *système* est rangée sous les *systèmes* (v. p. I. 14).
3) La division 1(09) dont il s'agit ici est donc réservée à l'histoire *générale* de la philosophie — et à l'histoire par *époque* et par *pays*.

11 et 12 Métaphysique et Cosmologie.

111 Ontologie.
112 Métaphysique du beau, cf. 157.1

[1] Dans le *Répertoire philosophique universel* sur fiches, que nous constituons à l'Institut supérieur de Philosophie, nous précisons les matières contenues sous 1(09), en y introduisant la double détermination *géographique* et *chronologique*, conformément aux règles générales de la classification décimale.

113 Cosmologie générale.
114 L'espace.
115 Le temps.
116 Le mouvement.
117 La matière.
118 La force
119 La quantité. Le nombre.
122 Causalité.
123 Nécessité.
124 Téléologie. Causes finales.
125 Infini et fini.

---

13 Rapports du corps et de l'âme. Anthropologie.

131 Physiologie et hygiène de l'esprit.
132 Troubles de l'esprit. Folie.
133 Sciences occultes.
134 Suggestions Hypnotisme.
135 Sommeil et veille.
136 Caractères mentaux.
.1 Influence du sexe.
.2 » du milieu physique
3 » de l'hérédité.
.4 » de la race.
.5 » de l'âge.
.6 » de l'organisme.
137 Tempérament. Caractère.
138 Physiognomie.
139 Phrénologie.

---

14 Systèmes et doctrines philosophiques. Exposé, histoire, critique, etc.

141 Idéalisme.
142 Philosophie critique.
143 Intuitionalisme.
144 Empirisme.
145 Sensualisme.
146 Matérialisme. Positivisme.
147 Panthéisme.
148 Éclectisme.
149 Autres systèmes.
.1 Nominalisme.
.2 Réalisme.
.3 Mysticisme.
.4 Associationnisme.
.5 Optimisme.
.6 Pessimisme.
.7 Agnosticisme.
.8 Nihilisme.
.911 Rationalisme.
.912 Scepticisme. Sophistique.
.913 Fatalisme.
.914 Spiritualisme.
.915 Monisme et dualisme.
.916 Évolutionnisme.

.917 Atomisme et dynamisme.
.918 Théosophie.
.919 Scolastique.
.921 Néo-Scolastique.
.922 Kantisme
.923 Néo-Kantisme.
.924 Occasionalisme.
.925 Libéralisme.

Cette classification est susceptible d'être indéfiniment étendue : 925, 926, etc.

---

15 Psychologie.

Note 3. Le nombre classificateur d'une division quelconque peut être *déterminé* par le nombre classificateur d'une autre division. On indique par là qu'une matière est étudiée en rapport avec une autre matière. Cette détermination est indiquée par le signe. A raison du grand développement de la psycho-physiologie, on fait suivre du signe : 612 (nombre classificateur de la physiologie), les matières étudiées au point de vue psychophysiologique : Ex. 152, 1 : 612 Vision étudiée au point de vue psycho-physiologique.

151 L'âme. La connaissance.
.1 Le génie.
.2 Théorie de la connaissance. Origines et limites de la connaissance.
.3 Connaissance des animaux. Instinct.
.4 Nature de l'âme.
.5 Origine de l'âme.
.51 Créatianisme.
.52 Traducianisme.
.53 Préexistence.
.54 Migration.
.55 Emanation.
.6 Vie future. Immortalité. Survivance.

152 Sens. Perception sensible.
.1 Vision.
.2 Audition.
.3 Sens olfactif.
.4 Goût.
.5 Toucher.
.6 Sens musculaire.

153 Intelligence. Conscience
.1 Le concept. Attention.
.2 L'association.
.3 L'abstraction.
.4 La réflexion.
.5 Le jugement.
.6 Le raisonnement. Cf. 168.
.7 Conscience. Personnalité.
.8 Inconscience.

154 Mémoire.
.1 Mnémonique

155 Imagination.

157 Émotions, affections, passions, sentiment.

157.1 Psychologie du beau.

158 Appétit sensible.

159 Volonté.
.1 Liberté. cf. 171.
.3 Habitude.

---

16 Logique.

161 Méthodologie.

162 Déduction et induction.

163 Témoignage. Foi.

164 Symbolique.
165 Sources d'erreur. Critériologie.
166 Syllogismes.
167 Hypothèses.
168 Raisonnement.
169 Analogie.

---

17 Morale.

171 Morale individuelle.
.1 Autorité et loi morale. Morale religieuse.
.2 Sentiment moral.
.3 Perfection. Bien et mal.
.4 Bonheur.
.5 Utilitarisme.
.6 Conscience morale.
.7 Éducation morale et évolution morale.
.8 Altruisme.
.9 Égoïsme.
.911 Responsabilité morale.

172 Morale sociale.

Toutes les matières juridiques et sociales pouvant être étudiées au point de vue du droit naturel; on peut reprendre les nombres classificateurs de ces matières en les rattachant à l'idée de morale sociale (172) par le signe : (voir note 3).

.1 Rapports de l'individu et de l'État. Morale civique.
.2 Devoirs des autorités publiques.
.3 L'Église et l'État.
.4 Morale internationale. Paix et guerre.

173 Morale familiale.
.1 Mariage et divorce.
.2 Polygamie et monogamie.
.3 Devoirs des époux.
.4 Infanticide
.5 Devoirs des parents.
.6 Devoirs des enfants.
.7 Vie familiale.
.8 Maîtres et serviteurs.

174 Morale des diverses professions. Déontologie.
175 La morale et les amusements.
176 La morale et les sexes.
177 La morale et les relations privées.
177.6 Amitié.
177.7 Philanthropie.
178 La morale et la tempérance.
179 Diverses questions de morale.
.7 Duel, suicide.
.8 Vices et défauts divers.
.9 Vertus et qualités diverses.

---

18 et 19 Philosophes anciens et modernes.

Note 4. Se trouve classé ici tout ce qui concerne un *philosophe* déterminé ou l'école se rattachant directement à lui. a) Pour les philosophes anciens, on a maintenu la subdivision par périodes. Dans chacune de ces subdivisions on fait suivre, entre parenthèses, et par ordre *strictement alphabétique*, le nom du philosophe dont il s'agit. Ex. 185. (Aristote). — b) Pour les

philosophes modernes, on a supprimé toute subdivision et on joint, entre parenthèses, au nombre 19 le nom du philosophe, en suivant l'ordre alphabétique, sans distinction de pays et de temps. Ex. 19 (Bergson), 19 (Kant), etc.

181 Philosophes orientaux.
- .1 Chinois.
- .2 Égyptiens.
- .3 Juifs.
- .4 Indiens
- .5 Persans.
- .6 Chaldéens.
- .7 Sabéistes.
- .8 Phéniciens
- .9 Syriens et autres.

182 Philosophes Grecs. Antésocratiques.
- .1 Ioniens.
- .2 Italiques ou Pythagoriciens.
- .3 Éléates.

183 Sophistes, école socratique.

184 L'ancienne académie.

185 Aristotéliciens. Le lycée.

186 Pyrrhoniens. Éclectiques. Néo-platoniciens. Sceptiques.

187 Épicuriens.

188 Stoïciens.

189 Premiers chrétiens et philosophes du moyen âge.
- .1 Gnostiques et byzantins.
- .2 Pères de l'Église.
- .3 Philosophes arabes et asiatiques.
- .4 Les scolastiques.
- .5 Mystiques.
- .6 Théosophes.
- .7 Averroïstes.
- .8 Panthéistes et autres antiscolastiques.
- .9 Philosophes de la Renaissance.

19 Philosophes modernes.

---

2 Religion.

201 Philosophie de la religion.

---

21 Théodicée.

211 Déisme et athéisme.

213 Création.

214 Providence.

215 Religion et science.

216 Mal.

217 Prière.

219,11 Attributs divins.

219,12 Loi divine et miracle.

---

3 Sciences sociales.

301 Philosophie sociale. Sociologie.

---

34 Droit.

01 Philosophie du droit.

341 Droit international.

.01 Philosophie du droit international.

343 Droit criminel.

01. Philosophie du droit criminel.

4 Philologie.

401 Philosophie de la philologie. Origine du langage.

5 Sciences naturelles.

501 Philosophie de la science en général

510,1 Philosophie des mathématiques.

520,1 Philosophie de l'astronomie.

530,1 Philosophie de la physique.

540,1 Philosophie de la chimie.

549,01 Philosophie de la minéralogie.

550,1 Philosophie de la géologie.

560,1 Philosophie de la paléontologie.

570,1 Philosophie de la biologie.

580,1 Philosophie de la botanique.

590,1 Philosophie de la zoologie.

6 Sciences appliquées.

610,1 Philosophie de la médecine.

7 Beaux-Arts.

701 Philosophie des beaux-arts.

720,1 Esthétique architecturale.

730,1 Philosophie de la sculpture.

750,1 Philosophie de la peinture.

780,1 Philosophie et esthétique de la musique.

8 Littérature.

801 Philosophie de la littérature.

9 Histoire.

901 Philosophie de l'histoire.

2.

INDEX ALPHABÉTIQUE

IV.

Table des principales Revues dépouillées et de leurs abréviations,

Annales de philosophie chrétienne.	Ann. ph. ch.
Annales des sciences psychiques.	Ann. sc. ps.
Archiv für Geschichte der Philosophie.	Arch. G. Ph.
Archiv für systematische Philosophie.	Arcs. syst. Ph.
Boelcseleti Folyóirat (en hongrois).	Boelc. Fol.
Comeniusblätter.	Com.-Bl.
De Katholiek.	De K.
Der Katholik.	Der K.
Divus Thomas.	D. Thom.
Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus.	Et.
Il Nuovo Risorgimento.	Nuov. Ris.
International Journal of Ethics.	Int. J. Eth.
Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.	Jahrb. Ph. u. sp. Th.
Journal des Savants.	J. Sav.
Kant-Studien.	Kantst.
La Ciudad de Dios.	Ciud. de D.
La Civilta Cattolica.	Civ. Catt.

La Quinzaine.	Quinz.
La Revue de l'Université de Bruxelles.	R. de l'U. B.
La Science catholique.	Sc. cath.
L'Université catholique.	U. cath.
Mind.	Mind.
Natur und Offenbarung.	Nat. u. Off.
Philosophisches Jahrbuch.	Ph. Jahrb.
Philosophische Studien.	Ph. Stud.
Proceedings of the Aristotelian Society.	Proc. Arist. S.
Revista de Educação e Ensino.	R. E. E.
Revue de Métaphysique et de Morale.	R. mét. et mor.
Revue des Cours et Conférences.	R. C. C.
Revue des Questions scientifiques.	R. Q. sc.
Revue des sciences ecclésiastiques.	R. sc. eccl.
Revue de théologie et de philosophie.	R. th. et ph.
Revue française d'Edimbourg.	R. fr. E.
Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris.	R. éc. anthr.
Revue Néo-Scolastique.	R. N.-Sc.
Revue philosophique de la France et de l'étranger.	R. ph.
Revue théologique française.	R. th. fr.
Revue thomiste.	R. thom.
Rivista italiana di filosofia.	R. I. fil.
Stimmen aus Maria-Laach.	St. M. L.
The American Anthropologist.	Am. anthr.
The American Journal of psychology.	Am. J. ps.
The Catholic University Bulletin.	Cath. U. Bull.
The Dublin Review.	Dubl. R.
The Monist.	Monist.
The Month.	Month.
The New World.	N. W.
The Philosophical Review.	Ph. R.
The Psychological Review.	Ps. R.
Tübinger theologische Quartalschrift.	Tüb. th. Q. schr.
Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.	Vjsch.
Voprosy philosophii i psychologii (en russe).	Vopr. ph. i ps.
Zeitschrift für immanente Philosophie.	Z. f. i. Ph.
Zeitschrift für Katholische Theologie.	Z. f. K. Th.
Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.	Z. f. Ph. u. P.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.	Z. f. Ph. u. ph. Krit.
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.	Z. f. Ps. u. Phys.

N. B. Nous y joindrons les comptes rendus des Académies savantes.

Publication trimestr.

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de février 1902.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président : **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires : **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

DEUXIÈME ANNÉE | FASCICULE VIII

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

LA THÉORIE ORGANIQUE DES SOCIÉTÉS.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Août 1901 : *Le procès de la sociologie biologique*, par M. BOUGLÉ. — Novembre 1901 : *La réalité sociale*, par G. TARDE. — *Jahrbücher für Nationalækonomie und Statistik*, Mai 1901 : *Der Begriff der Gesellschaft in Herbert Spencer's Sociologie*, par ALBERT HESSE.

On peut dire sans exagération que la doctrine organique des sociétés n'a plus aucune valeur pratique en sociologie. Non seulement ses défauts ont été percés à jour, l'arbitraire de ses conclusions et de ses comparaisons a été dévoilé, mais encore elle s'est montrée absolument stérile en résultats.

La valeur relative d'une théorie ou d'une hypothèse se mesure à sa fécondité, au pouvoir qu'elle possède de faire découvrir de nouveaux faits et de nouvelles lois. Et c'est sans doute ce qui a valu de nos jours à l'évolutionnisme un si brillant et si tenace succès. Mais quand une théorie, après avoir été cent fois convaincue de fausseté intrinsèque, apparait encore comme inutile et nuisible pour l'acquisition de vérités nouvelles, elle n'a plus aucune raison d'être. Or c'est bien le cas de l'organicisme.

On peut s'en convaincre par le simple examen extérieur de la situation des études sociologiques. Quelles sont aujourd'hui les doctrines qui font école, qui suscitent des travaux de détail, et qui recrutent des adhérents? C'est, d'une part, le matérialisme historique plus ou moins mitigé, et d'autre part, ce que j'appellerais volontiers le psychologisme sociologique. En France notamment, ce sont MM. Durckeim et Tarde dont les doctrines sont beaucoup plus voisines qu'il ne peut paraître au premier abord, qui incarnent le courant dominant en sociologie.

La Revue de M. Worms est ouverte à toutes les théories, et la proportion des articles à tendance organiciste y est loin d'être égale à la proportion des articles à tendance contraire. Je ne gagerais pas que M. Worms lui-même se serve jamais beaucoup de sa théorie fondamentale dans les études de détail qu'il entreprend. Et cependant cette doctrine continue à être discutée. C'est que quelques-uns de ses défenseurs mettent à combattre pour elle une belle ténacité. Il ne faut pas le regretter ; cette circonstance vaudra, si je puis ainsi parler, un enterrement de 1re classe à une doctrine qui, après avoir eu son heure de vogue et d'utilité, encombre aujourd'hui le chemin de la science.

* * *

Les objections que M. Bouglé fait à la théorie organique sont plutôt extérieures à la doctrine. Il cherche à en montrer l'inanité par son peu d'efficacité à résoudre les questions qui se posent devant le sociologue. Soit, par exemple, le problème du mouvement démocratique dans la civilisation occidentale. Est-ce au moyen de lois biologiques que nous allons pouvoir juger de la direction et de la valeur de ce mouvement? M. Novicow le croit. Il pense que le criterium au moyen duquel nous pourrons juger de l'orientation de nos sociétés, peut être emprunté aux sciences naturelles et se formuler comme suit : « Un être collectif, société ou organisme, est d'autant plus parfait que la différenciation des fonctions y est poussée plus loin ».

Mais d'abord, dit M. Bouglé, cela n'est même pas absolument exact au point de vue des sciences naturelles. Il est certaines circonstances dans lesquelles un être résiste d'autant mieux aux influences perturbatrices et destructrices, qu'il est plus simple,

plus homogène, moins différencié. D'ailleurs, cette idée de plus grande perfection suppose l'existence d'une table des valeurs que nous portons en nous, qui sert de base inaperçue à nos jugements, qui ne se déduit pas des sciences naturelles, mais qui dérive de prémisses toutes morales. Plus un être est différencié, et plus il approche dans l'échelle des êtres de ce moment où la conscience apparaît, concomitamment à l'apparition d'un système nerveux perfectionné.

Notre appréciation de la perfection d'un être dépend de la fin que nous lui assignons. Pour M. Novicow la fin des sociétés c'est le développement de l'individualisme; mais entre cette fin et la thèse naturaliste de M. Novicow il n'y a aucune liaison logique. Toute différenciation quelconque n'est pas favorable au développement de l'individualisme ; elle ne l'est qu'à la seule condition que la division du travail, par exemple, n'absorbe pas toute l'activité des individus et qu'elle soit corrigée par la possibilité pour chacun de participer à plusieurs cercles sociaux, à plusieurs genres d'activités qui étaient autrefois strictement réservées à des classes ou à des castes différentes. Or, cela est précisément l'opposé de ce qui se passe dans les organismes : chaque organe n'accomplit qu'une seule fonction et est radicalement inapte à en accomplir d'autres.

D'autre part, dans les organismes, la différenciation s'accompagne toujours d'une centralisation croissante, et cela paraît bien opposé à la théorie individualiste outrancière que défend M. Novicow. M. Bouglé cite d'autres contradictions qu'il serait trop long d'énumérer. Il caractérise dans les termes que voici la méthode des travaux de M. Novicow : « Il nous est donc permis de penser que M. Novicow ne retient pas toutes les leçons de la biologie. Il en prend et il en laisse. Il oublie les progrès de la centralisation dans les organismes, pour ne retenir que les progrès de la différenciation. Il oublie la spécialisation de leurs organes, pour ne retenir que la division de leurs fonctions. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une philosophie préétablie détermine le choix qu'il opère entre les arguments que lui offre la science ? S'il édifie son individualisme sur le naturalisme, c'est qu'il a préalablement taillé et façonné celui-ci au gré de celui-là » [1]).

M. Espinas, lui aussi, veut rattacher la sociologie à la biologie. Pourquoi en agit-il ainsi, lui que le développement successif de sa pensée semblait devoir éloigner de plus en plus des 'superstitions biologiques? C'est qu'il s'imagine que si les sociétés ne sont plus considérées comme des individus, des êtres substantiels, elles perdront toute réalité. Elles n'auront plus d'être propre, la sociologie n'aura

[1]) *Loc. cit.*, p. 129.

plus d'objet et nous retomberons dans les spéculations du droit naturel basées sur la psychologie individuelle et individualiste. L'objection est grossière, mais elle est partout invoquée. On s'imagine que pour que la société ait une réalité distincte de celle des individus isolés, il faut nécessairement que cette réalité soit substantielle.

A ce sophisme grossier M. Bouglé, selon nous répond excellemment: « Sous ce raisonnement, dit-il, il est aisé de distinguer deux thèses : la thèse proprement sociologique : « Les sociétés sont des » réalités distinctes des individus », et la thèse spécialement biologique : « La réalité des sociétés repose sur une base organique ».

Or, ces deux thèses ne sont pas nécessairement liées, ni dépendantes l'une de l'autre. Pour M. Bouglé la sociologie est une science psychologique, mais elle ne se confond pas avec la psychologie individuelle. Et il se réfère aux théories défendues par les tenants de l'école de Durckeim, qui n'ont jamais placé leurs travaux sous les auspices de la biologie. « Si la vie collective est pour M. Durckeim « hyperspirituelle », ce n'est pas qu'elle prolonge purement et simplement, c'est qu'elle dépasse la vie personnelle; elle ne résulte pas d'une reproduction, mais d'une combinaison des faits de conscience individuels d'où se dégage quelque chose d'entièrement nouveau. Si on peut admettre que la sociologie est une psychologie, c'est « à condition expresse d'ajouter, disent à leur tour MM. Mauss » et Fauconnet, que cette psychologie est spécifiquement distincte » de la psychologie individuelle. Les actions et réactions (des con» sciences personnelles) dégagent des phénomènes psychiques d'un » genre nouveau ». Nous disions de notre côté que si les phénomènes sociaux restent en leur fond des phénomènes psychiques, puisqu'ils résultent de l'interaction des consciences individuelles, ce sont du moins des phénomènes psychiques « originaux, d'une espèce spéciale » que la simple inspection des données de la conscience individuelle ne pouvait faire prévoir et que par suite, si elle devait se servir de la psychologie, la sociologie devait aussi nettement s'en distinguer »[1]).

* * *

C'est, à peu de chose près, le même argument qu'emploie M. Tarde. Après avoir reconnu que la psychologie sociale n'est pas toute la sociologie, mais qu'elle n'en est qu'une part, il est vrai très importante, il ajoute : « La sociologie est née du sentiment non trompeur, que *la société, embrassée dans son ensemble, est quelque chose de bien réel*, d'aussi réel que la matière pour le chimiste, ou la vie pour le biologiste. Mais ce sentiment profond du réalisme social a, malheureusement, suggéré l'idée de la *société-*

[1]) *Loc. cit.*, p. 143.

organisme. On a cru que le seul moyen de présenter la société sous la couleur d'un *être réel*, dont la réalité pût être considérée à part de celle des individus qui la composent, consistait à en faire un organisme complexe »[1]. Métaphore dont il est inutile de s'occuper davantage.

Toute la question est de savoir si toute réalité sociale disparait quand on rejette la notion d'organisme. Non, dit M. Tarde, et il illustre sa réponse de la façon intéressante que voici : « Un sentiment, un principe, un dessein, d'abord individuel, se répand et se généralise de plus en plus et, en se généralisant, se consolide, s'oppose au moi de chacun des associés. Alors, de chose subjective, il devient, par cette opposition, chose objective, et prend un air matériel, puisqu'il résiste à chacun de nous, quoique fondé sur des habitudes mentales de nous tous, et qu'il n'est rien de plus intimement lié que les idées de résistance et de matière. En s'extériorisant hors de nous, en se reflétant dans des esprits échangés, l'état d'âme de chacun de nous, dans la mesure où nous sommes influencés, s'objective et se réalise. Et c'est là vraiment la *chose sociale*, bien mieux que l'ensemble des forces physiques et des substances chimiques au service de ces puissances spirituelles »[2].

* * *

Des différents articles que je signalais au début de cette rapide revue, le plus consciencieux, le plus complet, est incontestablement celui de M. Hesse. L'auteur a très nettement circonscrit le débat. Il a pris comme sujet de sa critique, la théorie de « la société-organisme » dans la sociologie de Spencer. Mais sur ce point particulier sa critique est à mon avis la plus intéressante, la plus précise et la plus forte qu'on ait écrite. Je dois bien, pour alléger ce compte rendu, supposer connue la théorie de Spencer et me borner à relever quelques-uns des arguments que l'auteur dirige contre elle. En ce faisant, j'en affaiblirai certainement la portée ; mais je ne puis échapper à cet inconvénient qui ne pourrait être atténué que par une traduction intégrale, laquelle serait vraiment désirable.

Tout d'abord, la question est mal posée par Spencer. Avant tout il aurait dû se demander si la société a les caractères d'une réalité substantielle et individuelle, puis à quelles espèces de choses réelles elle ressemble. Au lieu de cela il se demande d'emblée si la société est un être organique ou un être inorganique, sans remarquer qu'elle n'est peut-être que le résultat des activités combinées des hommes. Il laisse ainsi de côté la partie la plus importante de l'argumentation. Puis il montre rapidement que la société n'est pas

[1] *Loc. cit.*, p. 458.

un être inorganique, et il affirme qu'elle est un organisme. Par cette faute initiale de logique, il s'enlève à lui-même toute possibilité de voir clairement la réalité et de là découlent tous les vices de son argumentation qu'on peut résumer ainsi :

1° *Observation partielle des faits.* — *a)* Il s'attache à des phénomènes sociaux très accessoires et sur le détail desquels il s'étend longuement. Par exemple, il compare ce fait que là où le trafic est intense, les chemins de fer sont à double voie, une pour l'aller, l'autre pour le retour, avec le double courant de circulation sanguine qui, dans les organismes élevés, porte le sang du centre à la périphérie et de la périphérie au centre. De même il compare les fils télégraphiques qui, suivant les lignes de chemins de fer jusque dans leurs plus petits embranchements, activent ou ralentissent le trafic, avec les nerfs vaso-moteurs.

b) Il ne prête pas à des faits importants l'attention qu'ils méritent. Spencer reconnaît que dans la société les parties composantes sont douées de conscience, tandis que dans les organismes biologiques la conscience est en quelque sorte localisée. Mais il ne tire pas de cette différence fondamentale, toutes les conclusions qu'elle comporte. Par exemple, il ne voit pas dans quelle mesure les unités sociales influent sur l'accroissement et l'organisation de la société. L'accroissement de la société peut se faire soit par l'agrégation de plusieurs groupes, soit par l'augmentation de la population au sein d'un même groupe. Or les hommes, parties composantes de la société, exercent sur ces deux modes d'accroissement une influence prépondérante. L'union de plusieurs groupes est le produit de l'action de l'homme. De même l'action de l'homme se fait sentir sur ce qu'on pourrait appeler la politique de la population, par la réglementation juridique du mariage, de la situation des enfants des étrangers, etc. De même les différences de structure et de fonctions au sein de la société sont un produit de l'activité des individus conscients.

2° *Conception partielle des faits.* — Spencer n'examine jamais les produits de l'action humaine que sous le rapport de cause efficiente à effet, et jamais sous le rapport de cause finale ; ce qui le conduit à omettre une foule de faits importants. Spencer a donc mal posé la question et par ce fait a déjà été conduit à commettre plusieurs fautes importantes de logique Sera-t-il plus heureux dans la preuve détaillée de sa thèse fondamentale ?

La société est un organisme ! Pour le prouver Spencer s'attache surtout aux deux points suivants : 1° la société manifeste les mêmes phénomènes de croissance que les organismes biologiques ; 2° les principes de l'organisation sont les mêmes dans les deux agrégats.

Pour administrer cette preuve d'une façon complète il faudrait étudier les sociétés en elles-mêmes, abstraction faite de toute com-

paraison avec les organismes et en fixer les caractéristiques principales; puis étudier les caractéristiques de l'organisme et comparer les résultats des deux recherches.

Spencer n'agit pas ainsi. Il ne prend que quelques éléments de la vie sociale pour les rapprocher des phénomènes organiques, et dans son choix il se laisse guider par des règles qu'il emprunte à la biologie. Il admet sans chercher à le prouver, que les phénomènes sociaux qu'il a choisis ont pour la vie sociale la même importance que les phénomènes biologiques qui y correspondent ont pour la vie organique. Il aboutit en fait à ce raisonnement vicieux : Certaines particularités du corps organique caractérisent sa croissance et son organisation. Or, certaines particularités du corps social sont analogues à celles des corps organiques. Donc ces particularités [du corps social] caractérisent sa croissance et son organisation.

L'auteur, qu'il ne m'est pas possible de suivre dans le détail de son argumentation, montre par le menu les fautes de logique innombrables commises par Spencer dans sa comparaison entre la société et l'organisme biologique. Il compare la cellule tantôt à l'individu, tantôt à la famille. Même quand il suppose admis que cellule et individu s'équivalent, il ne prend pas la peine de rester conséquent avec lui-même.

Il perd constamment de vue la complexité des phénomènes sociaux qu'il veut ramener à des phénomènes organiques. Ces deux genres de faits convergent-ils en un point, il affecte de croire qu'ils sont en tous points identiques ou analogues. Or, même quand ils offrent entre eux certains points de ressemblance générale, ils sont encore si différents et produits par des facteurs si divers qu'on ne peut les comparer. Dans les traits qu'il emprunte à la soi-disant société en général, il mêle des caractères qui ne conviennent qu'à telle société particulière, à l'Angleterre par exemple et aux sociétés dans lesquelles la division du travail, l'échange, les instruments de crédit sont déjà très développés.

Toutes ces contradictions et bien d'autres, l'auteur les relève avec patience et quand on l'a lu, on reste stupéfait qu'un esprit de la trempe de Spencer ait pu s'amuser à pareils jeux. Abstraction faite de tout ce que nous venons de dire, il y a dans la théorie de Spencer une contradiction fondamentale.

Spencer considère la société comme un organisme formé d'unités conscientes. Je dis qu'il y a contradiction. En effet, dans les organismes, les rapports des parties entre elles sont toujours des rapports de cause efficiente à effet. La cause finale, le but n'intervient pas dans l'interaction des molécules. La société, au contraire, est par définition la réunion de plusieurs individus pour la poursuite de buts déterminés. La société ne se conçoit pas sans l'existence de règles extérieures qui limitent et harmonisent les interactions

individuelles. Or ces règles, de droit, de morale, de religion, de convenance, etc. sont faites de main d'homme. Dans l'étude de ces règles qui seules rendent possible la vie en commun, l'idée dominante n'est pas celle de cause efficiente, mais celle de cause finale. « Mais par là même, dit M. Hesse, tombe la loi de causalité (efficiente) considérée comme principe de la conception des rapports des individus entre eux. La pensée que grâce à certaines règles déterminées un certain rapport des individus entre eux *doit* être produit, n'est possible que si on écarte l'idée que ces mêmes rapports pourraient se produire nécessairement d'eux-mêmes sans le secours de ces règles; car l'idée que quelque chose *doit* être fait, exclut nécessairement l'idée que ce quelque chose se fera de lui-même. »

Dans le monde organique, le principe qui domine les rapports des parties entre elles c'est le principe de causalité (cause-effet) : dans le monde social, c'est le principe de finalité (but-moyen). Des travaux que nous venons d'analyser résultent trois conclusions : la première, c'est que la réduction de la société humaine à un organisme vivant est fausse en elle-même. Elle est fondée sur un tissu de subtilités, de fautes logiques, de comparaisons arbitraires, et dominée par une idée *a priori*. La seconde, c'est qu'elle est inféconde : elle ne fournit aucun critère sérieux pour juger de la nature intime et de la signification des phénomènes sociaux. La troisième, c'est qu'au maintien de cette théorie n'est pas lié, comme d'aucuns le croient, le sort même de la sociologie. Point n'est besoin d'admettre que la société est un être organique substantiel, pour affirmer que la sociologie a un terrain propre d'action. Il suffit de reconnaître, ce qui est aujourd'hui évident, que l'action combinée des hommes groupés en sociétés et des sociétés les unes sur les autres, donne naissance à des phénomènes que l'analyse de la seule nature humaine individuelle ne suffit ni à faire connaître, ni à justifier. Et point n'est besoin pour cela, de réduire toute la sociologie à de la psychologie collective.

FERNAND DESCHAMPS.

ÉMILE DURKHEIM, *De la division du travail social*. 2e édition, augmentée d'une préface sur les groupements professionnels. — Paris, Alcan.

La seconde édition de cet important ouvrage de M. le professeur Durkheim, n'apporte aucune modification notable à la première édition publiée en 1893. L'auteur s'est interdit de modifier l'économie première de son étude. « Un livre, dit-il, a une individualité qu'il doit garder. Il convient de lui laisser la physionomie sous laquelle il s'est fait connaître. »

Cette physionomie est tellement personnelle, du reste, qu'il eût

été dommage d'en modifier ou d'en altérer les traits. Peu de livres sociologiques ont, en effet, une individualité aussi nettement marquée que celui-ci. Il a tracé, dans le vaste champ, et si varié, des études sociologiques, un sillon très original dans lequel le professeur Durkheim a semé les germes, déjà bien développés, d'une doctrine et d'une méthode propres en sociologie.

Une trentaine de pages de l'ancienne *Introduction* ont disparu. Elles étaient consacrées à l'examen du critère de la moralité admis ordinairement par les moralistes. « Ceux-ci commencent par poser une formule générale de la moralité, quand ils veulent décider de la valeur morale d'un précepte », dit M. Durkheim. Dans la première édition, il avait cru devoir développer longuement les raisons qui doivent démontrer la stérilité de cette méthode. Aujourd'hui il croit pouvoir être plus bref : « Il y a des discussions qu'il ne faut pas prolonger indéfiniment ».

Ainsi s'accuse encore davantage l'individualité du travail de M. Durkheim. Il ne fait plus même aux gens qu'il contredit, l'honneur de discuter leurs théories. Leur point de vue est suranné, fini. Inutile de prolonger la discussion. La manière dont M. Durkheim conçoit la moralité, les actes moraux, est devenue chez lui une conviction tellement prépondérante, tellement envahissante que pour lui les autres conceptions de la même idée sont chose inexistante ou que l'on peut considérer comme telle. Non seulement M. Durkheim n'a rien rencontré, depuis 1893, qui soit venu ajouter une parcelle de progrès ou de vérité aux idées qu'il énonçait alors ; il trouve qu'il a fait trop de place, à cette époque, aux idées qu'il combattait. Cela est très caractéristique pour le développement d'un système.

On retrouve donc dans la nouvelle édition de l'ouvrage de M. Durkheim, ce qui faisait la valeur de la première : l'originalité des aperçus, la particularité de la méthode sociologique que l'auteur a codifiée dans ses *Règles sur la méthode sociologique*, les notions générales, personnelles à l'auteur, sur le caractère de la moralité qui lui font donner un puissant relief, une primordiale importance au fait de la division du travail social. On a loué aussi, dans ce livre, la magistrale ordonnance des matériaux, la forte charpente qui le soutient et qui indique un esprit vigoureux, frayant à grands coups de hache d'un raisonnement solide, une première voie à la sociologie à travers la forêt vierge et l'inextricable enchevêtrement des faits sociaux du passé et du présent.

Pour comprendre les théories de M. Durkheim, il faut sans cesse se rappeler les particularités de sa méthode sociologique. Il veut traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des « sciences

positives », comme il dit en tête de la première édition de son ouvrage. Il ne prétend pas faire la morale scientifique, comme beaucoup d'autres, mais faire la science de la morale, ce qui est bien différent. « Les faits moraux sont des phénomènes comme les autres ; ils consistent en des règles d'action qui se reconnaissent à certains caractères distinctifs ; il doit donc être possible de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher des lois qui les expliquent » *(ibid.)*. Et plus loin : « Il est possible que la morale ait quelque fin transcendante que l'expérience ne peut atteindre ; c'est affaire au métaphysicien de s'en occuper. Mais ce qui est avant tout certain, c'est qu'elle se développe dans l'histoire et sous l'empire de causes historiques, c'est qu'elle a une fonction dans notre vie temporelle... La morale se forme donc, se transforme et se maintient pour des raisons d'ordre expérimental ; ce sont ces raisons seules que la science de la morale entreprend de déterminer ».

Pour cette science, la question du libre arbitre, qui semble devoir être préjudicielle à la question de savoir s'il y a des faits moraux et d'autres qui ne le sont pas, ne se pose même pas. « La solution qu'on en donne, *quelle qu'elle soit*, ne peut faire obstacle à nos recherches » (note 1 de la Préface de la première édition). Cela n'empêche naturellement pas l'auteur d'avoir sa notion, à lui, de la morale. Il le faut bien, sinon comment ferait-il l'histoire de la moralité ? Pour faire la science des faits moraux, il faut savoir d'abord quels sont les faits moraux. Le domaine de l'éthique comprend, pour lui, toutes les règles d'action qui s'imposent impérativement à la conduite et auxquelles est attachée une sanction » (p. 16).

La division du travail a ainsi un caractère moral, non pas parce qu'elle est la condition nécessaire du développement intellectuel et matériel des sociétés, et ainsi la source de la civilisation — qui est moralement indifférente — mais parce que c'est d'elle que dérive essentiellement la solidarité sociale. C'est elle qui assure la cohésion des sociétés supérieures. Or « la solidarité sociale est un phénomène tout moral » (p. 28). La division du travail, qui est la source de cette solidarité, participe de ce caractère moral. Elle s'impose à nous ; elle règle notre conduite, notre activité ; elle répartit les fonctions de la vie conjugale, familiale, économique et politique entre les différents membres des sociétés qui assurent l'exercice de ces fonctions. Nous ne pouvons nous soustraire à sa contrainte sans grand inconvénient pour notre développement personnel et pour l'économie générale de la société à laquelle nous appartenons.

Cette solidarité varie de forme suivant les groupes dont elle assure

l'unité, suivant les types sociaux dans lesquels elle se rencontre. Nous devons donc l'étudier à travers ses effets sociaux. Si nous négligeons les différences que ceux-ci présentent, « toutes ces variétés deviennent indiscernables et nous ne pouvons plus apercevoir ce qui leur est commun à toutes, à savoir la tendance générale à la sociabilité, tendance qui est toujours et partout la même et n'est liée à aucun type social en particulier. Mais ce résidu n'est qu'une abstraction; car la sociabilité en soi ne se rencontre nulle part. Ce qui existe et vit réellement, ce sont les formes particulières de la solidarité, la solidarité domestique, la solidarité professionnelle, la solidarité nationale, celle d'hier, celle d'aujourd'hui, etc. » (p. 31).

Voilà pourquoi « l'étude de la solidarité relève de la sociologie. C'est un fait social que l'on ne peut bien connaître que par l'intermédiaire de ses effets sociaux ».

Ces considérations nous paraissent très justes et de nature à faire réfléchir notamment les philosophes et les psychologues,qui dénient à la sociologie toute raison d'être en prétendant que les phénomènes dont elle s'occupe trouvent leur explication complète dans la psychologie. C'est la nature humaine qui se répète, disent-ils, dans tous les états sociaux si divers que les sociologues croient découvrir. C'est la psychologie qui nous donne la clef de tous ces phénomènes sociaux; il faut les ramener en dernière analyse à l'étude des facultés naturelles de l'homme, invariables au fond. C'est là, croyons-nous, une grave erreur. Comme le dit M. Durkheim, c'est tourner la difficulté et se condamner à rester dans des constatations générales qui ne profitent ni à la psychologie, ni à l'étude des phénomènes sociaux. En traitant de cette manière par exemple la solidarité, les psychologues « ont éliminé du phénomène tout ce qu'il a de plus spécialement social pour n'en retenir que le germe psychologique dont il est le développement. Il est certain, en effet, que la solidarité, tout en étant un fait social au premier chef, dépend de notre organisme individuel. Pour qu'elle puisse exister, il faut que notre constitution physique et psychique la comporte. On peut donc, à la rigueur, se contenter de l'étudier sous cet aspect. Mais, dans ce cas, on n'en voit que la partie la plus indistincte et la moins spéciale; ce n'est même pas elle, à proprement parler, mais plutôt ce qui la rend possible » (p. 31).

Le problème ainsi posé, l'auteur distingue entre la solidarité mécanique, qui dérive de la conscience collective des individus composant une société, et la solidarité organique qui dérive de la division du travail. Il prétend établir une loi sociologique suivant laquelle [illegible] ique diminue à mesure que la solidarité

organique augmente. A celle-là correspond le droit répressif, à celle-ci le droit que l'auteur appelle « coopératif ». C'est par la comparaison des règles juridiques qui réalisent les deux espèces de solidarité, de leur nombre à chaque stade social, que l'auteur essaie de démontrer la prépondérance progressive de la solidarité organique.

A mesure que la solidarité mécanique — celle qui résulte des ressemblances entre individus composant un même groupe social — disparaît, la personnalité individuelle se dégage. Les biens sociaux, qui dérivent alors de la division du travail, sont plus forts et plus nombreux que les anciens. Les sociétés supérieures sont toutes constituées sur cette base, tandis que la solidarité mécanique se trouve dans les sociétés primitives: la horde, le clan, la société segmentaire à base de clan.

La division du travail a pour causes: 1° l'effacement du type segmentaire, c'est-à-dire l'accroissement de la densité morale de la société, symbolisé par l'accroissement de la densité matérielle; 2° l'accroissement du volume des sociétés, accompagné d'un accroissement de densité. L'accroissement de volume et de densité détermine mécaniquement les progrès de la division du travail en renforçant l'intensité de la lutte pour la vie.

Et pourtant la division du travail ne produit pas toujours la solidarité, on le voit assez dans le domaine économique; l'antagonisme du travail et du capital est un fait assez douloureux, assez retentissant pour qu'il soit besoin d'insister. Mais ces cas sont anormaux pour M. Durkheim. Si les fonctions ne concourent pas, c'est que leurs rapports ne sont pas réglés. Il y a manque de contact entre les organes solidaires.

Il faut y remédier par la réglementation. De même il faut égaliser les conditions de la lutte entre les individus, parce que l'inégalité de ces conditions constitue une contrainte qui impose à l'individu une fonction pour laquelle il n'est pas fait. Cela produit la guerre des classes. En diminuant les inégalités extérieures entre individus — et l'auteur prévoit jusqu'à la disparition de l'inégalité qui résulte du droit héréditaire — on fera disparaître les luttes de classes. Il n'y a pas à craindre que l'excès de réglementation tue la liberté: « la liberté elle-même est le produit de la réglementation. Loin d'être une sorte d'antagoniste de l'action sociale, elle en résulte ».

L'auteur conclut en insistant avec force sur le caractère moral qu'il attribue à la division du travail. Loin de ne lui attribuer qu'un intérêt économique, il la considère comme créant entre les hommes

tout un système de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d'une manière durable. La règle « qui nous ordonne de réaliser en nous les traits essentiels du type collectif » a un caractère moral. De même celle qui nous ordonne de nous spécialiser; car, comme la première, elle a pour objet d'assurer l'unité de la société, de prévenir tout ébranlement de la solidarité sociale.

On nous excusera de ne pas insister sur l'originalité de cette notion de la moralité qui permet d'attribuer un caractère moral à un fait naturel au développement des sociétés, un fait qui s'impose à l'homme comme la température et dont des millions d'êtres humains n'ont nullement conscience. Je ne vois pas, du reste, ce que l'on ajoute à l'importance de la division du travail et à l'intérêt que présente ce phénomène social, en lui donnant ce qualificatif de « moral ». La dépendance mutuelle dans laquelle se trouvent les hommes par suite de la division des fonctions sociales, sert à les rattacher les uns aux autres, c'est évident, et le grand mérite de Durkheim est d'avoir mis ce fait ainsi que sa répercussion dans la structure sociale des divers types sociaux, comme nul autre ne l'avait fait, en pleine lumière. Je ne puis que renvoyer le lecteur aux développements très intéressants que contient l'ouvrage à ce sujet. Mais qu'il ne s'inquiète pas de la valeur « morale » de la division du travail. M. Durkheim n'a pas réussi, me semble-t-il, à ajouter un attrait de plus à sa suggestive étude en lui donnant cette tournure.

Il y a des réserves à faire sur des points moins importants traités par l'auteur. Je signale notamment la théorie qui donne au phénomène religieux une place absolument exagérée, me paraît-il, dans les sociétés primitives ou du moins dans celles que l'on considère comme telles. D'après Durkheim, tous les phénomènes sociaux ont une origine religieuse. A l'origine.... « tout ce qui est social est religieux. Puis peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé » (p. 143). Cela n'est nullement démontré.

L'importance que M. Durkheim attribue à la division du travail fait prévoir la grandeur du rôle qu'il reconnaît, dans l'organisation sociale des peuples contemporains, aux groupements professionnels. La préface de la seconde édition est consacrée à quelques remarques sur cette question. La vie économique doit sortir de l'état d'anémie dans lequel elle se débat actuellement. Ni la société politique dans son ensemble, ni l'État ne peuvent lui donner les règles qui lui font défaut ; seul le groupement professionnel a la compétence voulue à

cet effet. Il faut pour cela qu'il devienne ou redevienne « un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique ».

Il exercera ainsi un rôle non seulement économique, mais surtout moral. La corporation donne à l'individu un milieu moral. L'auteur développe sur ce point des idées excellentes. Il fait remarquer que « l'attachement à quelque chose qui dépasse l'individu, cette subordination des intérêts particuliers à l'intérêt général est la source même de toute activité morale ». Pour remplir cette tâche, la corporation devrait être adaptée aux besoins spéciaux de l'époque moderne. De même que le marché, de communal qu'il était, est devenu national et international, la corporation doit prendre la même extension. Elle doit comprendre tous les membres de la profession dispersés sur toute l'étendue du territoire. La corporation s'affranchirait du même coup, de l'immobilisme qu'on lui a souvent reproché dans le passé.

Ainsi constituée, la corporation ajouterait bientôt à ses fonctions professionnelles, d'autres fonctions, telles les fonctions d'assistance, d'enseignement professionnel, etc. Elle deviendrait même la base ou une des bases essentielles de l'organisation politique.

L'auteur présente des considérations très justes en faveur de la représentation des intérêts, dans laquelle la corporation deviendrait la division élémentaire de l'État, l'unité politique fondamentale. « Il est certain que, de cette façon, les assemblées politiques exprimeraient plus exactement la diversité des intérêts sociaux et leurs rapports ; elles seraient un résumé plus fidèle de la vie sociale dans son ensemble. »

La corporation serait ainsi destinée à devenir « l'élément essentiel de notre structure sociale ». Ces perspectives d'avenir, appuyées sur de judicieuses observations de l'expérience du passé et des besoins du présent, me paraissent absolument justifiées.

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Année sociologique, 1898-1899, IIIe année. — Paris, Alcan, 1900.

On peut se demander s'il est utile de rendre compte de comptes rendus; mais les documents réunis dans l'*Année sociologique* sous la rubrique « Sociologie religieuse » sont trop nombreux pour que le lecteur non spécialiste n'accorde pas une attention méritée à cette revue consciencieuse et complète. On a, par conséquent, cru nécessaire de signaler les divergences de vues parfois essentielles qui nous mettent en conflit avec les rédacteurs de cette partie de l'*Année sociologique*.

Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Bibl. des Hautes-Etudes, Sciences religieuses, XI). — Livre très neuf, très habilement composé, très précieux pour le sociologue : M. Mauss a raison de le dire (p. 294). Mais ce livre est écrit pour le spécialiste : l'ironie n'en est pas absente et l'auteur du compte rendu exagère et dénature les vues de M. Lévi quand il écrit : « En tout cas, un fait qui ressort de l'étude de M. Lévi, c'est que, même à l'époque théologique, la religion brahmanique n'avait aucun caractère moral ». On ne discute pas l'évidence : M. Lévi met en lumière le côté purement mécanique et magique du sacrifice tel qu'il est décrit dans les Brahmanas, tel qu'il doit être suivant la doctrine des Brahmanas ; mais, encore que M. Lévi ait de parti-pris et avec raison, à mon avis, isolé la note dominante et caractéristique de cette littérature à tendances et à sous-entendus professionnels, il n'a pas entendu définir la religion brahmanique. Les travaux de M. Caland sur le rituel relatif aux morts, pour ne citer que ceux-là, démontrent suffisamment le caractère moral des institutions brahmaniques.

A. Roussel, *Cosmologie hindoue d'après le Bhagavata purana.* Paris, Maisonneuve, 1898; 402 pages. — M. l'abbé Roussel est un des rares orientalistes dont les mémoires soient intelligibles à tout lecteur attentif; traducteur du Bhagavata purana, il a complété l'œuvre que Burnouf et Hauvette-Besnault ont laissée inachevée ; il connaît à fond la littérature épique, gnomique et tantrique (liturgique, magique) de la religion des Bhagavatas (ou dévots de Krshna adoré sous le nom de Bhagavat). Les études de M. R. sont essentiellement descriptives : aussi sont-elles, dans l'ensemble, irréprochables : et je dois protester contre l'appréciation de l'*Année sociologique* — qui, d'ailleurs, sous d'autres rapports rend justice à M. Roussel. — « M. R. s'efforce inconsciemment, j'en suis sûr, de » retrouver et de décrire, de façon circonstanciée, les croyances con- » cernant la Bonté divine, la Providence, la Puissance divine : toutes » catégories qui ne sont que très peu hindoues, et surtout fort peu » brahmaniques. On voit le danger qu'il y a à vouloir appliquer des » notions occidentales aux dogmes hindous »... « Réellement exhaustif, fort clair, le livre de M. Roussel est des plus instructifs. L'autorité philologique de l'auteur est d'ailleurs réelle. Il n'y a à regretter que certaines vues d'une apologétique quelquefois apparente ».

Je me contente de rappeler les théories de M. Weber (1869), l'illustre indianiste dont nous déplorons la mort. Weber tenait pour démontrée l'influence du christianisme sur les légendes, les rites et la théologie du Krishnaïsme, tant le caractère dévot de la littérature Bhagavata est prédominant. Il [illegible] Bhakti » ou

dévotion étrangère au vieux Brahmanisme, serait d'après lui une importation occidentale : c'est bien — partiellement du moins — le point de vue du collaborateur de l'*Année sociologique*. Cette thèse a été détruite par l'Ecole française : elle est plus que démodée. Elle fait place à une conception plus compréhensive du syncrétisme séculaire où s'associent la dévotion et la magie, la pure morale et les aberrations érotiques. — Depuis l'Atharva où nous lisons cette phrase décisive : « Ce que deux hommes se disent à voix basse, le Roi Varuna, troisième, le sait ») — jusqu'aux innombrables traités de l'école de Ngaya sur l'existence du Dieu souverain, qui a révélé le Véda — toute la littérature est à lire pour y rencontrer des objections à la définition radicale de l'*Année sociologique*.

Si nous déprécions la valeur morale du Bouddhisme et du Brahmanisme, c'est pour affirmer aisément la supériorité de l'Evangile? Si nous traduisons des textes trop transparents, qui accusent une des tendances fondamentales de l'esprit humain, la crainte et l'amour du divin, c'est pour étayer le christianisme ? Nous voilà, décidément, très empêchés et réduits à publier des textes ou à constituer des « index ».

Sir Alfred Lyall, *Asiatic studies, Religious and Social*. Londres, 1899. XX, 328; XVI, 395. — Très bon livre ; bon compte rendu (p. 306). Le chapitre sur les rapports de l'Etat et de la Religion en Chine n'est pas inédit (voyez : *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, dans Bibl. de l'Histoire du Droit et des Institutions. Paris, Thorin, 1885).

Année sociologique, 1899-1900. Quatrième année.

Mémoires originaux : I. Bouglé, *Remarques sur le Régime des castes* (pp. 1-64). Titre modeste ; travail important ; dépouillement consciencieux des livres européens, des documents officiels et de l'énorme littérature épisodique. Cette étude repose sur le beau mémoire de M. E. Senart (*Revue des Deux-Mondes*, et *Bibliothèque de vulgarisation du musée Guimet, Les castes dans l'Inde, Les faits et le système 1896*). Je préfère l'étude de M. Senart à celle de M. Bouglé ; partout où M. B. s'écarte de sa source, ses idées me paraissent contestables. Ajoutons que M. B. a pu tirer profit des recherches de M. Jolly, du R. P. Dahlmann (partisan, hélas ! de l'origine exclusivement professionnelle de la caste), et des données du dernier recensement.

[1]) Voyez A. Barth, *La Religion du Véda de H. Oldenberg* (Journal des Savants, 1894, p. 34 du tiré à part).

M. Senart a montré très judicieusement, à mon sens, que la caste est d'origine indo-européenne et rapproche, après Fustel de Coulange, la famille védique et brahmanique de la *gens* hellénique et romaine : cette partie de son travail est admirable. M. Bouglé, inspiré par les doctrines de l'école anthropologique, — c'est comme cela, je crois, qu'on l'appelle — établit très solidement, — pour autant que je sois compétent en ce sujet — que l'on trouve chez les peuples sauvages des idées et des pratiques analogues à celles qui régissent la caste hindoue. Cette thèse se concilie aisément avec les faits démontrés par M. Senart : celui-ci n'a pas prétendu que la caste hindoue s'expliquât tout entière par le peu que nous savons des anciens « Argas ». Au lieu d'aboutir à une synthèse d'une valeur hypothétique, sans doute, mais intéressante, il me paraît que M. B. aboutit à une négation sans utilité méthodique.

Je note, puisque c'est ma mission, un passage où M. B. paraît avoir mal compris une de ces sources : le « totémisme » est envahissant; ne perdons pas une occasion de le combattre, comme nous combattrions les « mythes solaires ». M. Bouglé s'exprime comme suit, p. 47 : « M. Senart relève dans le monde hindou, des traces de totémisme qui détonnent »; et en note :« Que les pratiques totémiques soient très nombreuses chez les tribus anaryennes [c. à. d. ne parlant pas une langue apparentée au sanscrit, tribus kolariennes, dravidiennes, etc.], c'est ce qui a été abondamment prouvé (cf...). Mais on a pu retrouver des traces de ces pratiques jusque chez des castes hindoues assez élevées, par exemple... *Bien plus, Oldenberg a pu montrer l'origine totémique des noms de* Gotras [familles] *brahmaniques* (Religion du Véda, p. 85 sqq.). Le totémisme ne serait donc pas aussi étranger à l'hindouisme que M. Senart paraît le croire ».

Rien n'est étranger à l'hindouisme ! M. Oldenberg ne cache pas sa tendresse pour le totémisme : il est trop certain qu'il n'y a pas dans le vieux monde hindou « de distinction bien nette entre l'homme et l'animal. Aussi M. Oldenberg s'est-il demandé s'il n'y avait pas, pour l'Inde aussi, des traces de la croyance si universellement répandue de l'ancêtre animal et s'il ne fallait pas y rattacher les interdictions parfois si bizarres de nourriture animale. Il a dressé à cet effet une assez longue liste d'ethniques et de patronymiques dérivés de noms d'animaux; mais il a sagement renoncé à conclure, pour le présent du moins ». Et M. Barth expose fidèlement, je crois, la pensée de M. Oldenberg [1]), « un habile et aimable homme, avec

[1]) *Article cité*, p. 20 du ti[illegible] [illegible]nal des Savants ».

qui il y a du plaisir à cheminer de compagnie, même quand on a le soupçon de n'être plus tout à fait dans le bon chemin » [1]).

L. DE LA VALLÉE-POUSSIN.

SOCIOLOGIE LITTÉRAIRE.

E. MARTINENCHE, *La Comedia espagnole en France de Hardy à Racine.* — Paris, Hachette, 1900.

L'auteur de ce livre très érudit étudie d'abord en elle-même la *Comedia* espagnole. Il en détermine les caractères essentiels et la différencie de la comédie italienne. Toutes deux reflètent le milieu moral et social où elles ont vu le jour. La comédie italienne du XVIe siècle est ordinairement un tissu d'immoralités raffinées et compliquées : « Leur inspiration, dit l'auteur à propos des pièces de Machiavel, Aretino, Lasca, rappelle celle de nos fabliaux. Ce sont toujours les mêmes satires contre les femmes, les maris trompés et les moines. Mais l'Italie y ajoute plus de raffinement. Elle apporte plus d'art dans la même indécence. La Renaissance lui a donné le sens et le goût de la beauté, et elle s'en est éprise au point de lui sacrifier tout le reste » [p. 31]. L'amour n'y est guère « qu'un désir des sens, un caprice, une fantaisie » [p. 32]. La nouvelle présente les mêmes caractères que la comédie.

Autre est la physionomie de la comedia espagnole à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque qu'emplit le grand nom de Lope de Vega : amours chevaleresques, passions violentes, humeur batailleuse, culte de l'honneur, tels sont les principaux éléments que l'artiste y met en jeu. Il ne les invente pas d'ailleurs, il les prend directement dans la vie de ses concitoyens et dans le génie de sa nation : « La comedia du XVIe et du XVIIe siècle n'est pas seulement l'image d'une époque, elle est le génie national lui-même, avec ses grandeurs et ses petitesses. En elle se réunissent et se fondent tous les courants si divers qui jaillissent du sol de la péninsule ibérique, pendant la longue lutte contre les infidèles, et, plus tard, pendant la conquête des Amériques. Héroïque et brutale, religieuse et picaresque, romanesque et sensuelle, orgueilleuse et subtile, telle nous apparait l'Espagne quand elle a pris conscience d'elle-même. Telle nous la montrent toutes les branches de sa vieille littérature » [p. 59].

Mais après 1630, avec Calderon, la comedia espagnole modifia son caractère. Son héroïsme tombe dans l'extravagant ou dans l'arti-

[1]) *Ibid.*, p. 7.

ficiel : « C'est, dit l'auteur, qu'elle exprime l'idéal particulier d'un milieu restreint, la cour de Philippe IV. Le roi, qui jouit d'un droit divin plus puissant encore que celui de Louis XIV, peut commander, s'il le veut, les crimes les plus monstrueux ; le grand seigneur qui se pique d'être un loyal sujet les accomplira sans les discuter, même s'il lui faut enfoncer son épée dans la poitrine d'un parent ou d'un ami. Il ne discutera pas davantage les obligations que lui impose envers la femme dont il a la charge, l'abominable morale de l'honneur. Il y avait encore, malgré tous leurs excès, quelque humanité chez les héros de Lope. Il n'y en a plus trace chez ceux de Calderon » [p. 130].

Au XVIe siècle la comedia espagnole ne pénètre guère encore en France. D'ailleurs, ce n'est qu'à partir d'Anne d'Autriche, au XVIIe siècle, que l'Espagne fut vraiment à la mode en France. Encore, d'après M. Martinenche, l'influence espagnole ne se fit-elle d'abord sentir que dans les usages de la noblesse et les conversations des premières précieuses. Jusqu'en 1630 l'Espagne ne communique à notre littérature « qu'un peu de son âme romanesque. C'est Corneille, avec le Cid, qui implante tout de bon sur le théâtre français la comédie espagnole de la grande époque [époque de Lope], en ce qu'elle a de compatible avec le génie français et de profondément humain. Avant lui, de moins habiles s'y étaient essayés avec moins de succès. Le moment était propice, le milieu était favorable à la tentative de Corneille. « Aucune autre pâture, écrit encore M. Martinenche, ne pouvait mieux convenir à la société française sous Louis XIII. Certes, le moyen âge est loin d'y rester aussi vivant qu'en Espagne ; mais il n'a pas non plus disparu sans laisser de traces, et la transformation des mœurs et des sentiments, si elle a entraîné la suppression des guerres privées, a laissé subsister la manie des duels ; si elle a tué le chevaleresque, a conservé le romanesque » [p. 142]. De ce même théâtre espagnol dont Corneille tire la grande tragédie, Molière extraira plus tard la vraie comédie.

Nous ne pouvons donner ici qu'une idée insuffisante de ce livre. Du reste, nous nous sommes systématiquement borné à noter les passages qui montrent que le point de vue sociologique n'a pas été négligé par l'auteur.

GEORGES LEGRAND.

SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE.

E. Grosse, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, *Les débuts de l'art*, traduit de l'allemand par E. Derr. Introduction par Léon Marillier, co-directeur de la *Revue des Religions*. — Paris, Alcan, 1902.

Cette traduction est une bonne fortune pour le public français. En matière de sociologie de l'art, un Français s'en réfère presque toujours à l'illustre auteur de la *Philosophie de l'Art* et de l'*Histoire de la littérature anglaise*. Les ouvrages critiques qu'il connaît par ailleurs, semblent ne valoir à ses yeux qu'en tant que modificateurs de la théorie du maître incontesté.

Or, voyez comme M. Grosse, après M. Hennequin et avant M. Marillier, traite peu respectueusement les idées de Taine. Taine, dit-il en substance, a quelquefois été célébré comme le fondateur de la science de l'art, au point de vue sociologique. « Mais ni sa conception ni sa solution du problème ne l'autorisent à porter légitimement ce titre. » Les idées de Taine se résument en cet axiome fameux, auquel il attribue la valeur d'une loi : « L'œuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des mœurs environnants ». Si l'on étudie de près cette « température morale », on trouve qu'elle est conditionnée par l'action de trois facteurs : la race, le milieu et le moment, c'est-à-dire la somme des produits de la civilisation déjà existante.

Mais est-il possible de découvrir quelque part ce caractère uniforme d'une nation, sur lequel reposerait le caractère uniforme de son art ?

Non, répond résolument M. Grosse. Ce caractère ne manque pas seulement aux grandes nations civilisées dont parle Taine, il fait défaut même chez les sauvages.

Les idées du maître français relatives au climat et à l'influence du climat sur le caractère de l'artiste n'ont pas plus de valeur, suivant M. Grosse. « On s'étonne de la valeur de cet axiome, si l'on se souvient que Chateaubriand et Flaubert, par exemple, sont tous deux originaires de la France septentrionale, que Burns est Ecossais comme Carlyle, que Shakespeare, Wycherley, Shelley, Browning, Swinburne, Dickens et Kipling sont nés sous le ciel anglais, que Haller, Gessner, Meyer, Keller et Boecklin sont enfants de la Suisse allemande. »

Taine prétend que le goût uniforme du public a sur l'évolution artistique le même effet que la sélection naturelle sur l'évolution des êtres animés. Cette unité de goût, réplique M. Grosse, n'existe

pas plus que l'unité de la race. Et le professeur de Fribourg s'en réfère à l'argumentation de Hennequin : « Dans un milieu qui semble avoir une physionomie très déterminée — gaîté facile et mobilité bruyante — dans le Paris moderne, le roman va de Feuillet à Goncourt, de Zola à Ohnet ; le conte, de Halevy à Villiers de l'Isle-Adam ; la poésie, de Leconte de Lisle à Verlaine ; la critique, de Sarcey à Taine et Renan ; la comédie, de Labiche à Becque ; la peinture, de Cabanel à Puvis de Chavannes, de Moreau à Redon, de Raffaëli à Hébert ; la musique, de César Franck à Gounod et Offenbach. » Si le public fait un peu l'éducation de l'artiste, celui-ci fait aussi l'éducation de son public. Et les exemples d'abonder. Presque toutes les œuvres d'art, conclut M. Grosse, ont été créées non pour, mais contre le goût dominant.

Donc, suivant notre auteur, les notions fondamentales sur lesquelles Taine établit ses conclusions sont toutes inadmissibles : on voit par là quelle peut être la valeur de ses « lois ».

Le public français sera un peu ahuri de cette forte critique. Si l'on a pu diminuer, par des insinuations méchantes, la valeur des objections de Hennequin et ainsi en paralyser en partie l'effet utile, on ne pourra pas opposer la même argumentation à M. Grosse dont la situation et le passé scientifique défient pareilles imputations. L'auteur des *Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft* est et reste au-dessus de tout soupçon.

Comment donc M. Grosse envisage-t-il, outre l'œuvre de Taine dont nous venons de parler, ses précurseurs en sociologie esthétique ? La question a son importance, parce qu'elle permettra de mieux apprécier le point de vue de notre auteur.

Parmi ses prédécesseurs M. Grosse note l'abbé Dubos qui, dès 1719, dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, se demandait d'où venaient les différences dans les productions artistiques des différents peuples et des diverses époques et répondait que l'air était la cause de ces différences.

Un demi-siècle plus tard, Herder étudia ce problème avec un véritable enthousiasme ; « ses écrits sont remplis de pensées générales touchant l'influence du caractère national et du climat sur la poésie ». « Le mérite de Herder n'est pas dans ses recherches, mais en ce qu'il stimule ses lecteurs ».

Dans ses *Problèmes de l'esthétique contemporaine* (l'art au point de vue sociologique) Guyau a essayé de faire progresser la science de l'art, toujours dans les langes, malgré Taine. Pour Guyau, l'art est une fonction de l'organisme social, fonction qui est de très grande importance pour l[illegible] [illegible]évolution de cet organisme.

« Guyau, selon M. Grosse, rappelle Herder par la beauté de ses idées et de ses paroles ; il lui ressemble aussi en ce qu'il avance beaucoup plus de choses qu'il n'en prouve ». « Les recherches de Guyau ne sont rien moins qu'étendues ; elles n'ont jamais franchi les provinces d'art qui se trouvaient à sa proximité dans l'espace ou dans le temps. Nous ne prétendons pas que ces idées ne sauraient avoir, pour cette raison, de valeur générale, mais nous ne pouvons pas oublier non plus qu'elles manquent jusqu'à présent de bases sérieuses ».

Quand, donc, M. Grosse arrive au bout de l'analyse des travaux de ses précurseurs et qu'il se demande les résultats positifs obtenus jusqu'ici, il se voit forcé d'avouer qu'ils sont bien maigres.

Pourquoi cette quasi-banqueroute ou plutôt ce vide?

Parce que la science de l'art se sert encore et toujours d'une méthode fausse, et parce qu'elle dispose de matériaux insuffisants.

Suivez bien le raisonnement de l'auteur ; il est plein d'intérêt.

Dans toutes les autres branches de la sociologie, on commença par le commencement. On étudia d'abord les formes les plus simples des phénomènes sociaux ; ce n'est qu'après avoir bien élucidé la nature et les conditions des formes les plus simples, qu'on aborda l'explication des formes plus compliquées. Ainsi on procéda, par exemple, en matière religieuse : au lieu d'étudier d'abord les systèmes religieux compliqués et développés du Bouddhisme, de l'Islamisme et du Christianisme, on s'en tint de préférence à l'étude de la croyance aux démons et de l'animisme des tribus les plus primitives.

Pourquoi ne pas procéder ainsi en matière de science de l'art, et commencer par examiner les produits grossiers des peuples primitifs que nous offre l'ethnographie?

Assurément, se hâte d'ajouter M. Grosse, personne ne songe à exiger que la science de l'art renonce à en étudier les formes les plus élevées et les plus riches ; au contraire, c'est là sa fin la plus haute ; mais nous ne savons pas voler : « Nous sommes obligés de grimper là-haut pas à pas et de commencer par en bas, dût une science de l'art qui s'occupe des chants monotones et des ornements simples de pauvres sauvages ne pas éveiller dès l'abord cet intérêt général sur lequel peuvent compter des axiomes hardis et originaux touchant l'art du présent et de l'avenir ».

Aujourd'hui l'ethnographie fournit des matériaux considérables et de choix. Nos contemporains n'ont plus l'excuse des Dubos et des Herder.

C'est donc chez les peuples primitifs que M. Grosse va chercher les éléments de sa science de l'art. Mais quels sont ces peuples primitifs? Ce sont ceux qui possèdent la forme la plus basse et la plus primitive de la civilisation.

Fort bien; mais d'après quel mètre allez-vous mesurer le degré de civilisation des peuples pour les classer?

Suivant M. Grosse, il y a un facteur de civilisation isolé facile à déterminer et assez important pour pouvoir passer pour caractéristique de toute une civilisation; c'est la forme de production. « La production est en quelque sorte le centre de vie de toute forme de civilisation; elle a une influence profonde et irrésistible sur les autres facteurs de la civilisation; et elle est déterminée elle-même, non par des facteurs de civilisation, mais par des facteurs naturels, par le caractère géographique et météorologique d'un pays ».

On s'aperçoit aussitôt que M. Grosse est un des héritiers intellectuels de K. Marx qui jeta dans le monde sa théorie générale du matérialisme historique.

A ceux qui seraient tentés de contester ce point, il suffirait de rappeler une série de citations de M. Grosse, dont voici un échantillon:

« On n'aurait pas tout à fait tort d'appeler la production le phénomène *primaire* de la civilisation, phénomène à côté duquel les autres directions de la civilisation ne sont que des *dérivés secondaires* ».

Sans doute, M. Grosse n'affirme pas, comme Marx, que ces dérivés secondaires sont sortis de la production; mais, cette réserve faite, nous ne voyons pas en quoi pour le surplus il ne se rattacherait pas aux idées de l'auteur du *Capital*.

Nous savions déjà le rôle énorme, prépondérant que M. Grosse fait jouer à la forme de production sur la forme de la famille. Le présent ouvrage tend à la démonstration d'une thèse semblable en matière d'art. Sous ce rapport on peut dire que les *Débuts de l'art* sont la duplique des *Formen der Familie*.

C'est ainsi que M. Grosse pose en loi, que chez les peuples primitifs une forme donnée de l'art correspond partout à une forme donnée de la production.

Donc, en résumé, les peuples primitifs seraient ceux qui ont une façon primitive de se procurer leur nourriture : la chasse et la collection des plantes (p. 30).

Il reste entendu que le mot « primitif » est pris ici dans un sens relatif · [illegible] ...ut-être derrière eux une évolution

fort longue. Si on les appelle primitifs, c'est pour désigner que leur civilisation est la plus primitive relativement aux autres civilisations connues.

Dans toute la suite de son livre M. Grosse ne s'occupe que des peuples chasseurs proprement dits. « Nous ne nous occuperons, explique-t-il, de l'art des autres peuples qu'en vue d'une comparaison possible. »

Notez l'importance de cette remarque. Elle signifie que les peuples agriculteurs sont exclus du champ de recherches de notre auteur. A l'encontre d'une idée courante, M. Grosse n'attribue pas, pour l'étude des relations primitives, la même importance aux agriculteurs et aux chasseurs.

Fort rares sont, à l'heure actuelle, les peuples chasseurs : ce sont les Boschimans en Afrique, les Aleutes et les Fuégiens et peut-être les Botacudos en Amérique, les Mincopies des îles Adamanes en Asie et surtout les Australiens. « La civilisation de tous ces peuples est marquée au coin d'une uniformité extraordinaire ». Technique, armement, religion, famille, politique, toutes ces facettes civilisatrices ont, chez tous ces peuples, une ressemblance frappante. Il en est de même de leur art sous ses manifestations diverses.

M. Grosse classe ses recherches spéciales sous différents chapitres désignés par le nom de l'espèce d'art dont il s'occupe : la parure, — l'art ornementaire, — la sculpture et la peinture (art plastique libre), — la danse (art plastique animé), — la poésie, — la musique.

C'est dans cette partie de son travail qu'il fait bon de suivre l'auteur pas à pas. A chaque instant il ouvre des perspectives intéressantes et neuves. Il grave profondément dans l'esprit du lecteur cette impression que le sillon qu'il creuse est fécond en découvertes de tous genres.

Il ne saurait entrer dans le plan de ce compte rendu de rappeler ces analyses minutieuses, mais souvent subtiles, de M. Grosse. Mieux vaut, semble-t-il, exprimer sous forme de lois, les principales conclusions auxquelles il aboutit :

1. La plupart des productions esthétiques des primitifs ne doivent pas leur origine à des préoccupations purement esthétiques ; elles servent en même temps au but pratique qui souvent est le motif principal, tandis que la satisfaction esthétique ne vient qu'en second lieu.

2. Mais si l'activité artistique des peuples inférieurs ne se manifeste presque nulle part d'une manière absolument pure, elle est

cependant partout évidente et revêt les mêmes formes que chez les peuples supérieurs. Sauf l'architecture, tous les arts des civilisés existent chez les chasseurs. « Nos recherches ont *prouvé*, dit M. Grosse, ce que l'esthétique s'était bornée à prétendre jusqu'ici : qu'il existe pour le genre humain des conditions générales dans lesquelles se produit le plaisir esthétique, qu'il y a des lois générales de création esthétique. Dans ces conditions, les différences entre l'art des peuples primitifs et celui des civilisés nous paraissent plutôt quantitatives que qualitatives. »

3. L'instinct artistique ne résulte pas d'une forme particulière de civilisation, mais en reçoit seulement une forme spéciale.

4. Le caractère de la race n'a pas d'importance décisive pour le développement de l'art. L'unité de l'art primitif est en contraste avec la diversité des races primitives. « Nous ne nierons pas, ajoute cependant notre auteur, que le caractère ethnique d'un peuple peut exercer une influence sur le développement de l'art de ce même peuple; mais il nous est impossible de déterminer la nature de cette influence »..... « Mais cette influence ne détermine pas chez les peuples primitifs le caractère général de l'art » : elle n'a qu'une importance secondaire.

5. Le caractère uniforme de l'art primitif a une cause uniforme, la forme de production.

6. Les influences du climat sur l'art seraient d'une autre nature que celle que Taine et Herder prétendaient avoir découverte pour les peuples supérieurs. Ces maîtres parlaient d'une influence directe sur l'esprit des peuples et le caractère de l'art. M. Grosse soutient que cette influence est indirecte et qu'elle s'exerce par l'intermédiaire de la production ; il ajoute qu'il ne croit pas que ceci soit une loi générale; il lui semble douteux que pareille influence existe également chez les peuples civilisés, « non pas parce qu'ici les choses sont beaucoup moins simples, mais parce que les peuples civilisés, mieux équipés, se sont rendus indépendants en une certaine façon des influences du climat ».

7. L'art des peuples primitifs influe sur la conservation et le développement de ces organismes sociaux. L'art ornementaire développe la technique; la parure et la danse jouent un rôle important dans les rapports des sexes et dans la force de résistance du groupe social vis-à-vis des attaques des ennemis, etc.

Si l'importance sociale des divers arts a pu changer au cours des temps, l'importance sociale de l'art n'a cessé de grandir dans le cours de l'histoire.

On voit par ce long exposé combien sont intéressantes et — pour le public français — neuves et originales les considérations et les conclusions de M. Grosse.

Sans doute, nous ne croyons pas plus que l'auteur lui-même, du reste (p. 23), que toutes ces solutions soient définitives.

Vigoureusement M. Grosse a donné un coup de barre vers des régions nouvelles; il classe ses premières observations; les lois qu'il en déduit révèlent souvent au premier coup d'œil, je ne sais quel air peu rassuré et gauche. Mais l'ensemble est révélateur, et c'est l'impression que nous voudrions laisser au lecteur.

Si l'on exigeait une critique serrée de chacune des conclusions que nous venons de résumer, la livraison entière du *Mouvement sociologique* n'y suffirait point.

Aussi nous bornerons-nous à quelques remarques sommaires relativement à l'une des thèses de l'auteur.

Lorsque M. Grosse affirme que le caractère uniforme de l'art primitif a une *cause* uniforme, la production, cherchez ses preuves. Relisez son livre dans ce but. Vous trouverez des indications fort intéressantes, mais pas bien décisives. Un doute vous restera toujours, surtout si vous rapprochez certains passages et certains renseignements disséminés dans le cours des chapitres. Et à la fin vous vous heurterez à cet aveu significatif : « Il est vrai que nous n'avons pas pu étudier complètement les rapports qui existent entre la production et les formes de l'art; mais nous avons réussi à montrer d'une façon générale l'importance qu'a la vie du chasseur pour l'art ». Soit! Mais de l'importance de la vie du chasseur pour l'art primitif, pouvez-vous conclure que la forme productive est la cause de l'uniformité de l'art primitif, surtout si vous avouez vous-même n'avoir pu étudier à suffisance les rapports entre la production et les formes de l'art?

Pourquoi la cause ne résiderait-elle pas, au moins en partie, dans la structure mentale des primitifs? N'a-t-on pas fait remarquer avec quelque raison, que les dessins des enfants révèlent la même tendance que celle qu'observe M. Grosse pour les peuples chasseurs qui préfèrent les représentations des animaux à leur genre de vie? N'ajoute-t-on pas que certains peuples agriculteurs manifestent les mêmes préférences?

N'est-ce pas, d'ailleurs, une remarque semblable qu'émet M. Marillier dans son intéressante Introduction? Il la présente sous forme documentaire. Elle ne fait que confirmer notre observation générale. « L'art des Nègres et des Bantous, dit-il, semble r

rudimentaire par rapport à celui des Boschimans, des Papous de la Nouvelle-Guinée, voire même, à certains égards, des Australiens; et cependant leur civilisation matérielle, leur structure sociale, l'ensemble de leurs croyances, de leurs habitudes et de leurs institutions ne les placent pas à un rang moins élevé que celui de ces populations qui possèdent, pourrait-on dire, un sentiment inné des proportions des objets et une singulière aptitude à la création des procédés techniques propres à exprimer heureusement l'image qu'ils se font des êtres qui les entourent...... Les Fuégiens vivent en des conditions pareilles à bien des égards à celles où vivent les Esquimaux, et ils ne manifestent pas ces aptitudes pour le dessin, ce bon jugement de l'œil, cette souple adresse de la main qui ont tant frappé tous ceux qui ont eu l'occasion d'étudier de près les sculpteurs hyperboréens. »

Pour peu qu'on y réfléchisse, les objections naissent de toutes parts, même en se tenant strictement sur le terrain limité choisi par l'auteur. Que serait-ce si l'on envisageait les grandes civilisations historiques et contemporaines?

Au surplus, pour permettre d'asseoir des conclusions certaines en ces matières de rapport causal entre l'économique et l'esthétique, il importerait de poursuivre les études commencées. Il ne suffit pas de s'en tenir aux peuples chasseurs; il faudrait examiner avec soin les peuples agriculteurs et les nations douées de formes de production plus développées. Je sais bien que des essais ont été tentés, notamment dans les polémiques de la *Neue Zeit ;* mais personne n'ignore combien elles ont été misérablement menées par les marxistes, qui jusqu'ici n'ont pu parvenir à démontrer leurs thèses radicales. Peut-être que M. Grosse poursuivra quelque jour ses études de ce côté. Il a ouvert une voie; il se doit à lui-même de la creuser davantage.

En fermant le livre suggessif de M. Grosse, on reconnaît qu'il s'est borné à ce qu'il appelle la partie sociologique de son sujet. La raison? C'est que, selon lui, dans la civilisation primitive l'art est un phénomène social, et qu'il est impossible d'y trouver autre chose, quand on étudie ses conditions et ses effets. C'est le contraire des civilisations supérieures: ici l'art prend, à côté de l'influence qu'il a sur la vie sociale, une valeur de plus en plus grande pour le développement de la vie individuelle: l'effet individuel serait même plus élevé que l'effet social. Gros problème qu'il importerait de voir travailler davantage.

[illegible] nous croyons que M. Grosse n'a pas échoué dans

l'entreprise difficile qu'il se proposait. Il a réussi à jeter des clartés sur différentes questions obscures, et sa méthode ne peut être condamnée.

Bien entendu, nous sommes loin de faire nôtres les critiques implacables qu'il adresse aux travaux de ses prédécesseurs en général et de Taine en particulier.

On a vu, par les livraisons antérieures du *Mouvement sociologique* que, selon nous, les conclusions de Taine doivent être amendées de divers côtés. Mais de là, à rejeter *in globo* les magnifiques travaux de l'auteur de la *Philosophie de l'art*, nous ne pouvons nous y résoudre, même après la critique de Hennequin, même après les objections de M. Grosse.

Bien plus, nous croyons qu'il ne serait pas difficile de prouver que M. Grosse lui-même admet et confirme une grande partie des thèses du maître français.

On conçoit que l'auteur des *Débuts de l'art*, en pleine fièvre de bataille, n'ait pas vu ce qui le rattachait à l'illustre critique de Paris. On s'étonne déjà que dans l'édition française de son livre il ait maintenu le caractère intransigeant de ses critiques de 1894. On ne pardonnerait pas à un lecteur impartial de ne point faire la synthèse des découvertes faites jusqu'ici. Avec les conclusions-Grosse que nous avons formulées sommairement et les théories-Taine si connues par ailleurs, ce travail est facile et chacun de nos lecteurs l'aura déjà ébauché au cours de la lecture de ce compte rendu.

CYR. VAN OVERBERGH.

JULIUS ZEITLER, *Die Kunstphilosophie von Hippolyte Adolphe Taine*. — Leipzig, Hermann Seemann, Nachfolger. 1901 ; 206 S.

Au moment même où je terminais le compte rendu du livre de M. Grosse, m'arrivait l'ouvrage de M. Jules Zeitler sur *la Philosophie de l'art de Taine*.

La lecture de ce travail apologétique de l'œuvre du savant français me confirma encore dans les réserves que j'exprimais à la fin de mon compte rendu *des débuts de l'art*.

Je crois pouvoir ajouter qu'une des erreurs de M. Grosse semble être son manque de connaissance approfondie du maître français. Il pourra lire avec profit la présente étude de M. Zeitler, que je considère comme un remarquable résumé du système Taine.

M. Zeitler consacre plusieurs chapitres aux critiques de son « héros ». Il réfute sommairement — trop sommairement ! — les objections de Hennequin, Guyau, Brandès, Barzellotti et surtout

Grosse. Ici beaucoup de réserves s'imposent. Il déprécie trop, notamment les beaux travaux de Grosse.

En somme, ouvrage intéressant, ayant sa place marquée dans les bibliothèques de sociologie esthétique.

CYR. VAN OVERBERGH.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE.

EDOUARD LAMBERT, *La tradition romaine sur la succession des formes du testament devant l'histoire comparative.* — Paris, Giard et Brière, 1901. — Brochure extraite d'un ouvrage en cours d'impression : *Études de droit commun législatif ou de droit civil comparé.*

L'objet principal de cette brochure est de démontrer que la loi des XI tables n'a pas opéré dans le régime successoral romain une révolution complète, ainsi que l'ont soutenu et soutiennent encore les romanistes, mais qu'elle n'a été qu'une étape dans la longue série des transformations par lesquelles le droit, à Rome aussi bien qu'ailleurs, a dû passer pour parvenir de la succession ab intestat au profit des héritiers naturels à la succession testamentaire telle que nous la concevons aujourd'hui. D'après l'auteur, le testament, dans son concept moderne, n'apparaît encore que rarement à la fin du III[e] et au début du II[e] siècle avant notre ère, et l'usage ne s'en généralise que vers la fin de la première moitié du II[e] siècle. La loi des XII tables, en prévoyant le cas de création de successeurs universels, n'aurait fait que signaler un mode d'*adoptio in hereditatem*, analogue à l'*affatomie* franque et au *thinx* lombard. C'est à la lumière de l'histoire du droit comparé que l'auteur édifie sa thèse. Il arrive ainsi à démontrer que la loi des XII tables n'a innové qu'en dispensant du contrôle des pontifes et de l'assemblée (*calatis comitiis*) le citoyen qui disposait de la *res sua* (par opposition aux *res mancipii*, biens de la communauté domestique). C'est aussi en s'appuyant sur les données fournies par l'histoire du droit comparé, que l'auteur prouve le caractère contractuel de l'institution d'héritiers faite *in calatis comitiis* : celle-ci était donc un acte entre vifs, et non un acte à cause de mort. La *mancipatio familiae*, par laquelle le disposant aliénait son patrimoine, de son vivant, au profit d'un homme de confiance, qui, laissant en fait le disposant jouir de sa fortune pendant sa vie, la transférera ensuite à celui que le *de cujus* veut en investir, cette procédure est postérieure à la loi des XII tables; elle constitue un type juridique correspondant à une phase plus avancée que celle que caractérisent le testament *calatis comitiis* romain, l'affatomie franque et le thinx lombard. La *manicpatio familiae* romaine correspond plutôt à l'exécution testamentaire du moyen

âge chrétien, et au *Treuhand* germanique. La plus ancienne forme du testament proprement dit, dans le droit romain, est, d'après l'auteur, le testament *per aes et libram*, et la substitution du testament à l'exécution testamentaire est due à l'effacement progressif de la *mancipatio familiae* derrière la *nuncupatio*. Cette évolution s'éclaire par le rapprochement avec une institution anglaise, le *surrender to use of will*, transmission de tenures manoriales par l'intermédiaire du seigneur.

Etude très spéciale, on le voit par ces quelques détails, mais dont l'intérêt sociologique est surtout dans l'emploi fait par l'auteur de la méthode comparative dans le domaine de l'histoire du droit. Elle offre aussi cet intérêt plus spécial, de mettre dans tout son jour l'évolution du testament en droit romain.

GEORGES LEGRAND.

Dr ALEX. DE BRANDT, *Droits et coutumes des populations rurales de la France en matière successorale;* traduit de l'allemand par E. RÉGNIER. — Paris, Larose, 1901.

Ce livre très documenté, contient de multiples éléments sociologiques. Le point de vue sociologique se dégage nettement dans la conclusion où l'auteur essaie de synthétiser les relations existant en France, entre le droit successoral du code Napoléon et les phénomènes de morcellement, de faire-valoir direct ou de location, de natalité, d'émigration. D'après le Dr de Brandt, la législation successorale napoléonienne ne serait pas cause du développement de la petite propriété, puisque celle-ci était déjà très développée sous l'ancien régime. Elle aurait plutôt occasionné, en maint endroit, une concentration de la propriété foncière, les capitalistes urbains rachetant, lors des partages successoraux, les parcelles forcément exposées en vente. Ces mêmes capitalistes n'exploitant pas eux-mêmes, une augmentation de la quantité de terres affermées s'en est suivie. Quant à la natalité et l'émigration, l'auteur croit qu'elles ont été défavorablement influencées par le régime successoral français. C'est l'idée de Le Play et de son école, on le sait; M. de Brandt l'adopte. Toutefois il a bien soin de faire remarquer les nombreux facteurs d'ordre différent qui interviennent pour déterminer le taux de la natalité, et l'influence des convictions religieuses notamment est bien observée, par exemple en ce qui concerne la Bretagne. Nous sommes porté à croire avec M. de Brandt, que le régime du partage en matière successorale a pu agir dans le sens d'une diminution de la natalité à la campagne, de même que d'autres circonstances — modicité du traitement de certaines classes de fonctionnaires

exemple, ou encore occasions de dépenses suscitées par l'organisation de festivités, voyages, etc. — ont pu agir dans le même sens à la ville, ni plus ni moins. Le régime successoral est un motif, ou mieux un prétexte pour la restriction de la natalité, comme il y en a cent autres dans notre société actuelle, et comme il y en aurait d'ailleurs en tout état social. Mais tous ces motifs ou tous ces prétextes n'ont de valeur qu'à raison des prédispositions égoïstes des individus dans lesquelles ils trouvent un milieu favorable à leur développement.

Indépendamment de la conclusion, le côté sociologique des questions traitées apparaît au lecteur dans tout le cours de l'ouvrage, par des rapprochements établis entre les pratiques successorales et le mode d'installation des habitants — sous forme de villages agglomérés ou bien de fermes isolées — entre les coutumes successorales et le système de culture intensive ou extensive, la plus ou moins grande fertilité du sol, la race, l'influence plus ou moins profonde du droit romain. Ainsi l'auteur note l'information du droit écrit du Sud de la France par le droit romain, la propension immémoriale des populations basques vers la transmission intégrale du bien foncier, la tendance au partage en nature dans les régions de vignobles ou bien dans les régions voisines de villes ou encore dans les parties industrialisées du pays, la coïncidence fréquente du système des fermes isolées avec le mode de transmission intégrale. Il étudie ces diverses questions en parcourant successivement les six grandes régions de la France au point de vue agricole : Nord-Ouest, Ouest, Sud-Ouest, Centre, Sud-Est, Nord-Est.

GEORGES LEGRAND.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

G. TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France, *Psychologie économique* (Bibliothèque de philosophie contemporaine) ; 2 vol. — Paris, Alcan.

Le 26 mai 1900, dans un numéro de la *Revue bleue*, M. Durkheim, l'auteur de la *Division du travail*, traitait l'œuvre de M. Tarde de RÉACTION SCIENTIFIQUE.

M. Tarde, ajoutait-il, conçoit la sociologie de telle manière qu'elle cesse d'être une science proprement dite pour devenir une forme très particulière de spéculation où l'imagination joue le rôle prépondérant, où la pensée ne se considère pas comme astreinte aux obligations régulières de la preuve ni au contrôle des faits... « La notion de loi que Comte avait enfin réussi à introduire dans la sphère [des p]hénomènes sociaux, que ses successeurs s'étaient efforcés de

préciser et de consolider, est ici comme obscurcie et voilée ; et le caprice, parce qu'il est mis dans les choses, se trouve par cela même permis à la pensée. »

C'était d'une belle audace. Qualifier ainsi l'auteur des *Lois de l'imitation*, c'était d'une injustice que ne pouvait excuser que l'animosité survivante des batailles scientifiques d'antan.

On se rappelle, en effet, les vives critiques de M. Tarde contre la méthode sociologique de M. Durkheim ; il suffit de relire le compte rendu des premières passes d'armes consignées dans les *Annales* de l'Institut international de sociologie.

La philippique de M. Durkheim apparaît ainsi comme une riposte et, placée au milieu de la fumée de la bataille, elle perd son acrimonie.

Néanmoins, c'est sans doute pour répondre à cette implacable excommunication dont nous ne rapportons que le passage principal que M. Tarde, dans les nouveaux volumes qu'il produit aujourd'hui, débute, dans sa partie préliminaire, par des considérations générales sur les lois sociales telles qu'il les conçoit.

Pour ceux qui, comme nous, comptent avec soin les coups qui s'échangent entre des adversaires de la qualité de MM. Durkheim et Tarde, cette introduction générale est une véritable bonne fortune. De ces luttes scientifiques jaillissent souvent des traits de lumière. Ou nous nous trompons fort, ou c'est bien le cas cette fois-ci.

Pour M. Tarde, on le sait, la société est un tissu d'actions inter-spirituelles, d'états mentaux agissant les uns sur les autres, « *mais non pas de n'importe quelle manière* ».

C'est seulement dans le cas où l'action du sujet modifiant sur le sujet modifié aboutit à refléter l'état mental du premier dans celui du second, que le lien social se trouve créé ou renforcé entre eux. De là, la fécondité du rapport social élémentaire, le phénomène de l'imitation, le cas le plus fréquent de l'action interspirituelle.

L'auteur rappelle la loi de la descente des exemples du supérieur à l'inférieur, tantôt des noblesses aux plèbes, tantôt des capitales aux petites villes et aux campagnes ; la loi de l'alternance de l'imitation coutume et de l'imitation mode.

Il s'attache spécialement cette fois à la loi de la répétition amplifiante. L'étendue qu'il donne à cette loi est vraiment grandiose. Tous les domaines sociaux vont s'élargissant depuis les débuts de l'histoire : le domaine linguistique s'achemine de la famille à la tribu, à la peuplade, à l'État municipal, à l'Empire ; le domaine religieux part de la secte et aboutit à l'Eglise immense ; les domaines juridique, politique, économique passent par des phases analogues ;

de même les domaines esthétique et moral. C'est un élargissement continu à travers les temps. « Par toutes les pentes de l'histoire, ces courants convergent vers une même embouchure finale après un certain nombre de confluents intermédiaires, puisque, à force de s'agrandir, le domaine d'une civilisation finalement triomphante doit arriver à couvrir le globe entier. »

A noter le rôle joué par le facteur géographique. De ces hauteurs, trois phases peuvent être distinguées dans la vie de l'humanité, suivant M. Tarde.

En premier lieu, la phase préhistorique, d'une durée prodigieuse, où les groupes sociaux étaient si petits et si épars, que leur distance équivalait à un isolement complet.

En deuxième lieu, la phase intermédiaire, où nous entrons dès les premières heures de l'histoire, et où nous nous débattons encore, dans laquelle les groupes humains, à force de grandir séparément, se sont touchés, se sont alliés ou heurtés, et à travers les guerres d'abord de plus en plus fréquentes et meurtrières, puis de moins en moins fréquentes mais de plus en plus formidables, s'acheminent soit vers une immense fédération, soit vers un Empire gigantesque.

En troisième lieu, la phase d'avenir : celle qui suivra le moment où, l'unité de domination politique, sous forme impériale ou fédérative, s'étant établie sur le globe entier, la guerre — du moins la guerre extérieure — sera close à jamais, où il n'y aura plus de terres à explorer ni à coloniser, où tout sera civilisé, pacifié, régi souverainement.

C'est dans cette troisième période que se poseront avec une rigueur inflexible les problèmes sociaux « prématurément agités » par les fractions les plus avancées du socialisme contemporain. « Beaucoup de théories n'ont que le tort de se croire applicables à la seconde phase, tandis qu'elles ne le seront qu'à la troisième.

On comprendra, en face de l'immense portée que donne M. Tarde à sa loi de répétition amplifiante, que M. Durkheim ait pu crier à la débauche de l'imagination. Il est toujours dangereux de se poser en prophète dans les sciences sociales. M. Tarde a peut-être eu tort de l'oublier, en certains endroits de son œuvre.

Néanmoins le reproche ne peut être généralisé. Il est regrettable que M. Durkheim n'ait pas cru devoir analyser critiquement les lois de l'imitation, mises en lumière par son émule. Ce procédé eût mieux valu, à notre avis, qu'une excommunication pure et simple.

Précisément M. Tarde reprend à cette partie de sa *Psychologie*

économique des considérations générales à propos de l'adaptation, de la répétition, de l'opposition.

Il remarque quelque part, qu'on peut commencer par le terme que l'on veut la série des trois termes énumérés. Nous trouvons plus logique l'ordre que nous venons d'écrire, pour une raison donnée par l'auteur lui-même : la répétition et l'opposition ne supposent-elles pas quelque chose « qui puisse se répéter et s'opposer à soi »? et ce quelque chose ne peut être qu'un agrégat, « un *adaptat* ».

Selon notre auteur, on le sait, ces trois termes de l'harmonie sont universels : ils s'appliquent *mutatis mutandis* au monde physique, au monde vivant et au monde social. « En chacun d'eux, dit-il, nous n'aurons pas de peine à remarquer une forme d'adaptation, une forme de répétition et une forme d'opposition, qui le caractérisent et y prédominent. »

Quelles sont maintenant les lois communes à chacune des trois formes dans chacun de ses aspects d'évolution ?

Il y a d'abord la tendance commune à la *multiplication indéfinie*, ainsi que nous l'avons décrite plus haut en matière sociale. Cette loi est commune à l'adaptation, à la répétition, à l'opposition.

L'opposition a donné lieu à une autre généralisation « qui a eu un immense succès, bien supérieur à son mérite explicatif » : *le triomphe du plus fort*, qu'on appelle en biologie la survivance du plus apte.

L'adaptation a sa loi propre d'*accumulation* croissante. De même le principe d'*irréversibilité* qui en dérive ; mais ici, n'oublions pas que « l'irréversible est loin d'être une règle sans exception » ; « il laisse très large la part de l'accident individuel, du génie et de l'initiative personnelle, dans les destinées sociales ». C'est à ces considérations spéciales que s'attache, comme au défaut de la cuirasse, M. Durkheim. Cette intervention de l'accident en sociologie lui paraît une monstruosité, une négation de la science et de ses lois. Il serait très intéressant de voir ce qu'il réplique aux détails de l'argumentation, en partie nouvelle, de M. Tarde. Nous souhaitons qu'il se décide à le faire. Au surplus, « ceci ne tend point à démontrer, conclut M. Tarde, que l'évolution scientifique échappe à toute formule générale, à toute *loi*. Je n'ai point à examiner ici si la *loi* des trois états d'Auguste Comte se vérifie, ou si, dans leur ordre de maturité successive, les diverses sciences, des mathématiques à la sociologie, se conforment à la série formulée par lui. Ces généralisations peuvent être vraies sans que la vérité des considérations précédentes soit en rien atteinte. Et l'on peut formuler

bien d'autres lois qui, tout en se conciliant pareillement avec la libre diversité des phénomènes, serrent de près la réalité des faits. De ce nombre est la loi d'irréversibilité relative dont je viens de parler ».

L'intérêt fondamental du nouveau livre de M. Tarde consiste dans la manière dont il applique ses lois sociologiques générales au domaine spécial de l'Économie politique.

Naturellement, il attaque la manière traditionnelle de diviser en quatre branches la science économique : *production*, *circulation*, *répartition*, *consommation*. — A quoi répond la *circulation ?* Gide n'a-t-il pas dit avec raison qu'elle n'est rien de plus qu'une conséquence et un aspect de la division du travail ? — A quoi bon consacrer toute une partie de la science des richesses à la *consommation?* En réalité, la consommation est inséparable de la production qui ne se conçoit pas sans elle. — *Répartition ?* Mais ce terme est ambigu. — *Production ?* Pourquoi maintenir ce titre? Il est doublement défectueux ; car, d'une part, il s'agit des manières de reproduire la richesse déjà créée ; d'autre part, « pourquoi ne s'occuper, dans la science économique, que de ces entités, les richesses, et non des hommes qui les demandent ou les fabriquent? » Si on a raison de reprocher aux criminalistes classiques de n'avoir égard qu'aux *crimes* et non aux criminels, pourquoi parler ici de *produits* au lieu de *producteurs ?*

Partant de là, M. Tarde propose une nouvelle division de l'Économie politique : *Répétition économique*, *Opposition économique*, *Adaptation économique*.

Puisque ce sont là les titres des trois livres qui composent son grand ouvrage, il importe d'en bien déterminer le sens.

Par *Répétition économique* il faut entendre les relations que les hommes ont entre eux, au point de vue de la propagation de leurs besoins semblables, de leurs travaux semblables, de leurs jugements semblables portés sur l'*utilité* plus ou moins grande de ces travaux et de leur résultat, de leurs transactions semblables. « Circulation et répartition des richesses ne sont qu'un effet de la répétition imitative des besoins, des travaux, des intérêts, et de leur rayonnement réciproque par l'échange. »

L'*Opposition économique* comprend les rapports des hommes au point de vue de la contradiction psychologique et inaperçue de leurs besoins et de leur jugement d'*utilité*, du conflit plus apparent de leurs travaux par la concurrence, par les grèves, par les guerres commerciales, etc. « Toute la théorie du *prix*, de la *valeur-coût*, qui

suppose des luttes internes et des sacrifices de désirs à d'autres désirs, se rattache à ce même sujet. »

L'Adaptation économique traite des rapports que les hommes ont entre eux au point de vue de la coopération de leurs inventions anciennes à la satisfaction d'un besoin nouveau ou à la meilleure satisfaction d'un besoin ancien, ou de la coopération de leurs efforts et de leurs travaux en vue de la reproduction des richesses déjà inventées.

Pour bien saisir la signification générale de cette nouvelle division économique, il convient de se rappeler que M. Tarde propose le même classement tripartite pour la théorie des connaissances, la théorie des pouvoirs, des droits, des devoirs, à l'esthétique.

La *Psychologie économique* donc, telle qu'il nous la présente, n'est qu'une des branches de sa Sociologie générale. Dans son *Avant-propos* il convient que le titre exact de son nouvel ouvrage aurait dû être : *Cours d'interpsychologie économique*. « Envisagée sous son aspect industrieux, laborieux, producteur, comme par son côté criminel, immoral, destructeur, la vie sociale m'a paru relever avant tout de l'*interpsychologie*, qui étudie ses rapports élémentaires. »

Dans le livre premier, intitulé *La répétition économique*, il étudie successivement : le rôle économique du désir, — le rôle économique de la croyance, les besoins, — les travaux, — la monnaie, le capital.

Bien que ces titres soient suggestifs et, ainsi groupés, présentent dès l'abord une idée assez nette du point de vue de l'auteur, cependant il paraît utile d'esquisser ici quelque ébauche de la pensée générale qui le guide.

Si l'on va au fond, dit en substance M. Tarde, des distinctions classiques, la *terre*, le *capital* et le *travail*, on trouve que ces choses se résolvent elles-mêmes en répétitions de diverses natures. — La *terre*, n'est-ce pas l'ensemble des forces physico-chimiques et vivantes qui agissent les unes sur les autres, et qui consistent, les unes (chaleur, lumière, électricité, combinaisons et substances chimiques) en répétitions rayonnantes de vibrations éthérées ou moléculaires ; les autres (plantes cultivées et animaux domestiques) en répétitions non moins rayonnantes et expansives de générations conformes au même type organique ou à une nouvelle race créée par l'art des jardiniers et des éleveurs ? — Le *travail* n'est qu'un ensemble des activités humaines condamnées à répéter indéfiniment une certaine série d'actes appris, enseignés par l'apprentissage, par l'exemple, dont la contagion tend sans cesse à rayonner aussi. —

Le *capital*, « qu'est-ce, sinon, en ce qu'il a d'essentiel d'après moi, un certain groupe d'inventions données, mais considérées comme connues de leur exploiteur, c'est-à-dire comme s'étant transmises des inventeurs à lui par une répétition intellectuelle de plus en plus généralisée et vulgarisée »? Pour le surplus, le capital au sens vulgaire, et qui serait une partie de la richesse ancienne épargnée, qu'est-ce sinon « l'épargne répétée et accumulée »?

Selon M. Tarde, cela ne suffit pas. « La reproduction des richesses suppose avant tout la reproduction psychologique des désirs de consommation, et des croyances spéciales attachées à ces désirs, sans lesquels un article matériellement reproduit ne serait point une richesse. »

A cet endroit de son livre, M. Tarde rend un hommage inattendu à l'œuvre de Le Play, qu'il tient pour un de ses précurseurs. Selon lui, l'importance de la répétition a été comprise par l'école de l'auteur des *Ouvriers des deux mondes*, puisque c'est sur la répétition qu'est fondée implicitement la méthode des monographies. Sans doute, Le Play et ses élèves se sont « trompés » en considérant la famille ou tout autre groupe social, tel que l'atelier même, « comme ce qu'il y a de plus régulièrement répété en fait de choses sociales »; leur erreur est de ne pas être descendus plus bas, dans le détail des faits, pour y chercher les unités élémentaires.

Cet hommage rendu par M. Tarde à Le Play est d'autant plus significatif, que dans l'article dont nous parlions au début de ce compte rendu, M. Durkheim ne ménage pas sa critique implacable à l'auteur des *Ouvriers des deux mondes*. « Pour ce qui est de Le Play et de son système, écrit-il, nous n'en avons rien dit parce que les préoccupations y sont beaucoup plus pratiques que théoriques, et que, d'ailleurs, il a pour postulat fondamental un préjugé religieux : une doctrine qui prend pour axiome la supériorité du Pentateuque n'a rien de la science. »

Au moins, M. Tarde est plus équitable.

Le livre deuxième traite de l'*Opposition économique*. C'est un vaste sujet, déjà ébauché par les économistes à propos de la concurrence et à propos des crises et des grèves. Mais combien M. Tarde l'étend ! Il y a d'abord le chapitre des *prix*, des valeurs-coûts. Il y a ensuite les *luttes* externes, de personne à personne. Puis, les *crises* ou luttes aiguës. Enfin les *rythmes*, ou opposition à termes successifs. Voulez-vous une idée de la subdivision du chapitre des luttes, par exemple? Voici : — I. Luttes de la production avec elle-même, d'abord entre coproducteurs d'un même atelier. — II. Puis, entre producteurs nationaux d'un même article; concurrence, mono-

poles, trusts. — III. Ensuite, entre producteurs nationaux et producteurs étrangers du même article ; libre-échange et protection. — IV. Spécialement, entre production nationale et production étrangère des armes ; l'industrie militaire et l'industrie religieuse. — V. Enfin, entre producteurs d'articles hétérogènes ; loi des débouchés, question de luxe. — VI. Conflits de la consommation avec elle-même ; lois somptuaires. — VII. Luttes de la production avec la consommation. — VIII. Conflits monétaires.

Vient enfin le livre troisième avec l'*Adaptation économique*, la matière la plus ardue. Dans les deux premières parties, ont été fournis, pour ainsi dire, les *données* et les *problèmes ;* dans celle-ci, il faut chercher les *solutions*. M. Tarde les expose sous les titres suivants : l'imagination économique, les développements de l'imagination économique, la propriété, l'échange, l'association, la population.

C'est dans le premier de ces chapitres que l'auteur traite avec toute la subtilité qu'on lui reconnaît universellement de l'*invention* qui est, suivant lui, le principal procédé employé par la Logique sociale pour avancer dans la voie de l'harmonisation positive des intérêts.

Le rôle et les « lois » de l'invention industrielle et commerciale sont traités de main de maître.

C'est par des pages semblables qu'on crée des titres à l'admission de certaines parties de la *Psychologie sociale* dans le domaine propre de la sociologie.

L'esquisse des trois livres de l'ouvrage de M. Tarde nous a détourné du coup d'œil historique que l'auteur jette sur l'Économie politique.

C'est un point intéressant cependant que nous nous reprocherions de ne pas exposer au moins sommairement.

Inutile de dire que M. Tarde plaide chaleureusement l'importance de la psychologie et surtout de l'interpsychologie en Économie politique.

Il accorde que certains économistes ont été psychologues ; il leur reproche de n'avoir fait que de la psychologie individuelle ; ce défaut capital se montre avec évidence dans leur conception de l'*homo economicus*, « sorte d'être abstrait, supposé étranger à tout autre sentiment que le mobile de l'intérêt personnel » ; ce qui est non seulement un être incomplet, mais implique contradiction.

Si l'on comprend que les physiocrates, s'inspirant de l'hédonisme du XVIIIe siècle, aient donné à leur science économique la couleur tout *objective* que l'on sait, on est surpris qu'Adam Smith les ait suivis dans cette voie. Son traité des *Sentiments moraux* ne révèle-t-il

pas un psychologue profond autant que subtil? Smith, un des premiers a étudié la *sympathie*, source et fondement de la psychologie intermentale. Comment se fait-il, remarque M. Tarde, qu'il n'ait jamais senti la nécessité ni l'opportunité de faire usage des fines remarques qu'il a faites sur la mutuelle stimulation des sensibilités les unes par les autres, pour expliquer les rapports économiques des hommes? Comment se fait-il que, ayant consacré à la *mode* et à la *coutume* un petit chapitre, à propos de leur influence sur la formation des sentiments moraux, il n'ait pas eu l'idée de rechercher leur influence sur la formation des désirs et des besoins, des croyances et des espérances, condition de toute production et de conservation des richesses ?

Si l'on peut essayer d'expliquer en partie cette attitude de Smith par son théisme plus ou moins conséquent, les successeurs de Smith, la plupart des athées, n'ont pas cette excuse. « C'est pourquoi, en continuant à fonder l'économie politique sur le postulat du pur égoïsme humain et de la lutte des intérêts, après avoir banni l'idée de la Providence, ils ont, sans s'en apercevoir, supprimé la clef de voûte du système, qui a perdu toute sa solidité apparente d'autrefois. »

Fourier, l'utopiste, est le premier qui essaya d'une large application de la psychologie à l'Economie politique. Il fut l'initiateur, à cet égard, de plusieurs écoles socialistes qu'il faut considérer comme les restaurateurs du côté subjectif dans la science économique.

Il convient de les opposer au froid économisme d'un Marx qui outrait encore l'objectivité des maîtres de l'Economie.

Chemin faisant, M. Tarde ramasse des miettes de psychologie dans Carey, Bastiat, Courcelle-Seneuil, Stuart Mill surtout.

Il ne cite guère que des économistes français, ou du moins, parmi les étrangers, des économistes dont les ouvrages ont été traduits en français.

C'est vraiment dommage. Il eût été intéressant de voir notre auteur aux prises avec la psychologie si remarquable des maîtres allemands et autrichiens, des autrichiens surtout, qui à la suite des Menger et des Bohm-Barvick ont fondé l'école psychologique germanique.

Que penser maintenant des considérations de M. Tarde?

Je le déclare sans plus. Un tel livre ne peut s'apprécier que comme effort global. A ce titre, il est au-dessus de tout éloge. Il fait beaucoup penser. Il ouvre des perspectives extrêmement variées.

Mais, comme tous les ouvrages de ce genre, — l'avouerons-nous?

— il laisse une impression d'inquiétude et de malaise. Le lecteur a été bercé pendant de longues heures; il a été charmé par le rythme d'une phrase caressante et les féeries d'une imagination exquise; il revient ébloui de son voyage à travers la *Psychologie économique*. Mais, quand il s'est frotté les yeux, qu'il a tourné la dernière page depuis quelques jours, quand il n'est plus sous le charme direct, il devine une série de lacunes et de fissures qu'il voudrait voir boucher; il remarque que beaucoup d'arguments ne sont que des ornements charmants; il observe que si l'auteur a prodigué les perles, il a oublié de les enchâsser comme il convient. Il regrette en un mot l'inachevé, non de l'œuvre générale, si l'on veut; qui a bien sa physionomie propre, mais de chacun des chapitres en particulier, qui laissent dans l'esprit une traînée de points d'interrogation.

Alors, il se promet à lui-même de reprendre par le menu l'étude des chapitres qui se rapprochent davantage de ses études spéciales. Il souhaite que d'autres fassent de même. Il sent que le sillon ouvert par M. Tarde est fécond; mais il se promet de chercher à découvrir les paillettes du métal précieux, qui formeront un jour de la vérité scientifique. . . .

Un regret vous prend encore, en fermant ce livre; c'est celui qui résulte de l'animosité persistante entre deux écoles sociologiques si bien faites, semble-t-il, pour s'entendre. Les échos de l'excommunication de M. Durkheim sonnent étrangement après la lecture de la *Psychologie économique*, comme elles retentissent péniblement, les critiques de M. Tarde après la lecture de la *Division du travail* de M. Durkheim. Il y a beaucoup d'exagération, de part et d'autre. Certes, il y a des points qui séparent; mais combien qui unissent! Il ne serait pas difficile, croyons-nous, de trouver un terrain fécond d'entente: c'est ce qui sera essayé, dans un travail de méthode, au cours d'une des prochaines séances de la *Société belge de sociologie*.

Cyr. Van Overbergh.

Cours d'économie politique, professé à l'École nationale des ponts et chaussées par C. Colson. Tome I. Exposé général des phénomènes économiques; le travail et les questions ouvrières. — Paris, Gauthier-Villars et Guillaumin; 596 pages.

Cet ouvrage ne contient guère de sociologie économique, à peine ce qu'un ouvrage de cette nature doit nécessairement en renfermer.

Après les œuvres récentes des maîtres allemands et notamment de Schmoller, une telle attitude étonnerait si l'on ne constatait, en lisant le livre, que l'auteur se rattache à l'école orthodoxe française, dont il essaie de pallier la déroute.

Le fait est d'autant plus significatif que dans son chapitre premier, il reconnaît les liens profonds, fréquents et intimes qui relient l'Économie à la Politique et au Droit. « Les rapports de l'Économie politique avec le Droit et la Politique, dit-il, sont des plus étroits. Il n'en saurait être autrement, puisque l'un des objets principaux du Droit est de réglementer la possession et la transmission des richesses, que le Code appelle les *biens ;* les dispositions de la loi écrite exercent nécessairement une grande influence sur l'activité économique des hommes et, réciproquement, les nécessités ou les préjugés économiques guident souvent le législateur. Quant à la Politique, elle a toujours été en grande partie et elle est aujourd'hui presque exclusivement dominée par les questions économiques. »

Il est vrai que l'auteur considère la *Sociologie* comme l'ensemble des sciences sociales (p. 11), ne lui reconnaissant ainsi aucun objet propre : thèse qui ne peut cependant plus guère se soutenir à l'heure actuelle dans la science.

Le *Cours* de M. Colson est destiné à des ingénieurs. De ce but, il prend une allure spéciale.

En somme, c'est un ouvrage technique d'Économie orthodoxe.

CYR. VAN OVERBERGH.

A. THONNAR, *Essai sur le système économique des primitifs d'après les populations de l'Etat indépendant du Congo.* — Bruxelles, 1901 ; xv-121 pages.

On peut envisager cette publication à un double point de vue : d'abord comme étude sur le système économique des populations du Congo, ensuite comme contribution à l'étude du système économique des primitifs en général.

Comme étude sur le système économique des populations congolaises, les renseignements que contient l'ouvrage de M. Thonnar sont empruntés aux récits des voyageurs. Déterminer jusqu'à quel point ces renseignements sont exacts, examiner si les Stanley, les Livingstone, les Wissmann, les Coquilhat, les Cameron, les Dhanis et les Lemaire ont bien observé les phénomènes qu'ils décrivent, voir s'ils n'ont pas rapporté comme des faits généraux des traits de mœurs particuliers et des pratiques individuelles, faire en un mot la critique analytique des sources de la science ethnographique congolaise, tel devrait être logiquement, semble-t-il, le premier travail à accomplir dans les ouvrages du genre de celui qui nous occupe. M. Thonnar n'a pas fait ce travail préalable. Nous ne lui en faisons pas cependant un très grave reproche. En présup-

posant exactes toutes les données des voyageurs qui ne froissent pas trop le bon sens et ne sont pas contradictoires, il agit comme les ethnographes en général et nous devons nous borner à signaler à ceux-ci les premiers chapitres de l'ouvrage de M. Seignobos, dont nous rendîmes compte dans le dernier numéro du « Mouvement sociologique » [1]. Au surplus, si une attitude plus rigoureusement critique à l'égard des sources de l'ethnographie est désirable en principe, dans le cas présent elle eût été difficile en fait; l'Etat indépendant du Congo ne se trouve pas à nos portes et ses limites ne sont pas celles d'une région belge ou française. Quoi qu'il en soit, le groupement des données fournies par les principaux explorateurs du Congo sur le système économique des populations de ce vaste territoire, permettra à d'autres explorateurs de recueillir sur ce sujet des observations plus précises et, le cas échéant, plus exactes. C'est un des mérites de l'ouvrage de M. Thonnar, et ce mérite est considérable. Ajoutons que ce groupement est fait avec ordre et méthode, dans un style simple et correct, et que les conclusions pratiques de l'auteur en ce qui concerne la tâche du colonisateur, semblent marquées au coin d'un solide bon sens.

Nous disions que l'ouvrage de M. Thonnar peut être considéré à un autre point de vue: comme contribution à l'étude du système économique des primitifs en général. C'est comme tel qu'il s'offre à nous par son titre et qu'il intéresse la sociologie.

Présenter l'économie des populations congolaises comme une contribution au système économique des primitifs, c'est affirmer une thèse, c'est notamment admettre comme démontrée la classification des types économiques de M. Karl Bücher, auquel M. Thonnar renvoie d'ailleurs pour « la formule abstraite ». M. Thonnar ne nous en voudra pas d'examiner le bien fondé de cette « formule abstraite » et de rappeler quelques-unes des objections qu'on a faites jadis à la théorie qu'il cherche à illustrer par « un tableau tangible et vivant ».

Le professeur de Leipzig, comme on sait, cherche à reconstituer l'homme économique primitif au moyen des données de l'ethnographie comparée, et tout en cherchant de préférence parmi ces données celles qui sont le plus en opposition avec nos pratiques et conceptions actuelles. Son « Urmensch » est au contre-pied de l'« homo economicus » des physiocrates, qui se trouve être, lui, un citoyen parfaitement raisonnable ou tout au moins parfaitement éclairé sur ses besoins et sur les moyens de les satisfaire. Si cette dernière con-

[1]) *La méthode historique appliquée aux sciences sociales.* Paris, 1901.

ception est évidemment fausse, la première est loin d'être incontestablement vraie. On se demande en effet avec quelque raison comment des primitifs, qui seraient affligés de toutes les tendances anti-économiques que M. Bücher leur prête, auraient donné naissance aux peuples civilisés que nous connaissons. Tout progrès a des causes. Et dans l'« Urgesellschaft » de l'école buchérienne nous ne voyons que des causes de destruction et des germes de mort. Pour ne citer qu'un exemple, il va de soi que la société où le meurtre des enfants existe à l'état de « coutume » [1]) ne saurait survivre à ses fondateurs. Et quand M. Bücher dit « qu'il est hors de doute que l'homme a existé sans travailler pendant d'immenses séries d'années » puisqu'« il existe encore maintenant sur le globe des régions où le palmier sagou, le pisang, l'arbre à pain, le cocotier, le dattier permettent à l'homme de vivre sans qu'il prenne aucune peine » [2]), il est évident qu'il n'a jamais existé de primitifs dans les régions même tempérées d'Europe. Et dès lors surgit pour nous l'inéluctable nécessité de chercher nos ancêtres sous l'équateur ou de supposer que les régions de l'Europe centrale ont été douées autrefois d'un climat équatorial. L'anthropogéographie a eu déjà bien des audaces, mais elle n'a pas encore eu, que nous sachions, celles-là.

Mais ne nous attardons pas davantage à ces primitifs absolus, puisqu'il n'en existe plus dans la réalité. « Chez tous apparait, bien qu'ébauché, un état de civilisation » [3]). Il faut donc se résoudre à décrire des peuples plus ou moins civilisés, des peuples relativement primitifs. C'est un peuple pareil dont M. Thonnar étudie le système économique. Il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur le tableau qu'il nous en fait, pour constater qu'en effet les Congolais sont loin de donner une idée même approximative de ce qu'était le primitif absolu selon M. Bücher. Mais n'insistons pas sur les faits, n'envisageons que la théorie. Qu'est-ce qui nous garantit que les Congolais constituent des « primitifs » quelconques, qu'ils représentent un type économique général, un stade de civilisation que les peuples européens ont parcouru à leur tour? C'est une théorie tout aussi arbitraire que celle des physiocrates, de se représenter le développement de l'humanité comme un processus uniforme pour tous les peuples et pour toutes les latitudes. Il n'y a pas une civilisation, mais des séries de civilisations. Il n'y a pas une série de types économiques successifs, mais des séries de types économiques paral-

[1]) Bücher-Hansay, *Etudes d'histoire et d'économie politique*, p. 14.
[2]) Id., *ibid.*, p. 6.
[3]) Id., *ibid.*, p. 3.

lèles, semblables ou dissemblables selon le milieu, le moment et la race. Il n'y a pas plus de « primitif » qu'il n'y a d'« homo economicus »…. Il y a ou il y a eu des Congolais primitifs, comme il y a eu des Européens primitifs. Rien ne nous autorise à dire que ceux-ci aient été semblables à ceux-là, pas plus que nous ne sommes autorisés à présumer que le Congolais civilisé sera semblable à l'Européen moderne.

Dans ces conditions, nous croyons que le titre de l'ouvrage de M. Thonnar implique une affirmation au moins gratuite. Nous avons cru utile de le signaler à nos lecteurs. H. VANHOUTTE.

SOCIOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE.

CH. LETOURNEAU, *La Psychologie ethnique* (Bibliothèque des sciences contemporaines). — Paris, Schleicher frères, éditeurs, 1901 ; VIII-556 pages.

Si M. Topinard a pu dire de son ancien collègue à l'École d'Anthropologie de Paris, qu'il développe son œuvre sociographique « dans un esprit systématique » et ajouter qu'il soutient « une thèse » et défend « un dogme », ce n'est certes pas la nouvelle contribution apportée à cette œuvre par M. Letourneau, qui infirmera la justesse de ce jugement d'ensemble.

Les dogmes que, *per fas et nefas*, défend M. L. sont ceux, comme chacun sait, de l'Evangile matérialiste ; et celui qu'il cherche spécialement à faire admettre dans sa *Psychologie ethnique*, peut se résumer en ces termes : L'homme n'est pas un être à part dans la nature ; entre l'animal et lui il n'y a qu'une différence de degré ; il n'est que le plus domestiqué des animaux : « seulement pour l'homme la domestication s'appelle civilisation » (p. 57). Nulle ou presque nulle à l'origine, cette domestication est allée en se développant sans cesse pour une partie au moins du genre humain ; malgré tout cependant, « et malgré le large épanouissement de sa vie mentale, l'homme ne diffère pas essentiellement des autres animaux alors même que sa raison, s'associant à son désir, transforme ce dernier en volonté » (p. 7).

Voilà le dogme.

Or, poursuit M. L., comme le degré de domestication d'une race se révèle surtout par son activité mentale, étudions avant tout cette activité et il nous sera possible de donner une bonne classification hiérarchique des races, tout en nous faisant une idée approximative de l'évolution mentale dans le genre humain tout entier.

Cette évolution toutefois doit être ramenée, en dernière analyse

d'après lui, à une simple transformation organique, à celle des centres nerveux et spécialement des centres cérébraux « avec les millions de cellules qui constituent leur substance grise ». Ce sont là les archives vivantes de l'humanité, c'est là que se sont conservées et gravées de plus en plus profondément les expériences de l'espèce pendant le cours de sa vie organique ; et si la mentalité générale a progressé, c'est parce que l'organe lui-même s'est développé. « A vrai dire, ajoute notre auteur, ce n'est qu'un cas particulier rentrant dans la théorie de Lamarck, suivant laquelle la fonction crée l'organe » (p. 62).

Mais s'il en est ainsi, pourquoi M. L. qui déclare avoir en horreur « les conceptions et intuitions verbales » (p. VIII) et qui proclame que « la base essentielle de la vraie psychologie est nécessairement physiologique » (p. VI), lâche-t-il la proie pour l'ombre et ne cherche-t-il pas à établir avant tout la hiérarchie psychologique des races, d'après l'analyse physiologique des centres nerveux et notamment d'après l'analyse des cellules de la substance grise du cerveau ? M. L. répondrait sans doute à cette objection que « la psychologie sérieuse est à peine ébauchée » (p. VI). Mais alors l'abstention ne s'imposait-elle pas et en voulant malgré tout, dans ces conditions, caractériser psychiquement les races et les peuples, M. L. ne s'exposait-il pas à son tour à se repaître de ces « conceptions et intuitions verbales si chères aux abstracteurs de quintessences » ?

La réponse, semble-t-il, ne saurait être douteuse.

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer sans crainte d'être taxé d'exagération, que l'arbitraire des conceptions principielles de M. Letourneau n'a d'égal que la témérité de ses affirmations dogmatiques.

On trouverait facilement, dans la *Psychologie ethnique*, mille preuves à l'appui de cette assertion. Nous nous contenterons d'en citer une seule, recueillie au hasard de nos notes de lecture.

Le Dr Claparède, que M. Letourneau n'accusera sans doute pas de « dédaigner la réalité », de « se repaître d'abstractions » et de « jongler avec des idées abstraites et capricieusement formulées », écrivait récemment : « Il y a quelque trente ans, lorsqu'il s'agissait de vulgariser les théories darwiniennes et de montrer que l'homme n'est qu'un singe perfectionné, il était de bonne tactique, pour ménager les susceptibilités de la foule, de doter les animaux de toutes sortes de facultés humaines, afin de les rapprocher du « roi de la création ». On élevait ainsi l'animal, sans abaisser l'homme et le fossé [illegible] était que mieux comblé. C'est là,

semble-t-il, la cause de la prodigalité avec laquelle des savants comme Büchner, Carl Vogt, Romanes, Darwin lui-même et bien d'autres, ont été amenés à doter les animaux inférieurs des facultés les plus géniales. Aujourd'hui.... il s'agit de remettre les animaux à leur place.... A la question : « Les animaux sont-ils conscients? » la physiologie — et même la psychologie, en tant que cette science est explicative — doivent donc répondre, non seulement : « Je l'ignore », mais encore : « Peu m'importe » [1]).

M. Letourneau n'éprouve nullement le besoin de ces réserves prudentes. Après avoir cité quelques faits archi-connus et cent fois réfutés qu'il emprunte notamment à Romanes, à Darwin et à Franklin, il croit pouvoir conclure en ces termes : « La conscience animale est donc exactement l'image de celle de l'homme. Comme nous, l'animal.... perçoit et conçoit des idées. Comme la nôtre, son intelligence peut abstraire et associer des pensées.... Ces prémisses *établies*, il ne serait pas logique de croire les animaux dénués de ce que nous appelons raison » (p. 17).

De fait ils ne le sont pas, d'après notre auteur, pas même les mules puisque « dans l'Amérique du Sud, les muletiers disaient à Humboldt : « Je ne vous donnerai pas la mule la plus agréable, mais la plus raisonnable » (p. 18).

Et si, devant l'évidence d'une telle preuve, l'intelligence des animaux en général et celle des mules en particulier vous laisse malgré tout sceptique, M. Letourneau ne s'en étonnera pas outre mesure; car il ne sait que trop que « comparé à la lignée animale dont il est issu, l'homme joue le rôle d'un parvenu, trop souvent dédaigneux de son humble généalogie » (p. 3).

Ce n'est qu'après avoir consacré 74 pages à discourir de la sorte sur « la psychologie de l'animal et de l'enfant », puis sur « la psychologie générale de l'homme », que M. Letourneau aborde le fond même de son sujet : « la psychologie ethnique et sociologique, c'est-à-dire l'examen de la mentalité humaine rapprochée de la race et de l'état social ».

« Afin de mettre un peu d'ordre » dans cette étude, notre auteur croit utile de rappeler brièvement les degrés de l'évolution mentale « en général progressive, par laquelle a passé le genre humain » (p. 79), d'énumérer en d'autres termes, dans leur ordre hiérarchique, les besoins naturels de l'homme, « ces principaux ressorts de l'âme humaine ».

[1]) Dr E. Claparède, *Les animaux sont-ils conscients? (Revue philosophique*, 26e année, no 5, pp. 481-498). Paris, Alcan.

Il note comme tels et dans cet ordre, les besoins nutritifs, les besoins sensitifs, les besoins affectifs et les besoins intellectuels. A l'origine de la civilisation, « cette graduelle domestication de l'homme » qui ne change pas au fond, la nature morale du civilisé, refrène seulement certains besoins et fortifie certains autres, les plus inférieurs des besoins régentaient la vie mentale tout entière ; mais à mesure que l'homme s'est dégagé de plus en plus de la bête, la tyrannie des besoins nutritifs s'est atténuée et les besoins d'ordre supérieur ont pu s'épanouir.

Sa tâche, déclare ensuite M. L., consistera surtout à apprécier, d'après cette échelle, les diverses races et sociétés, en commençant par les plus inférieures.

Comme conclusion de ces prémisses, M. L. croit pouvoir regarder comme primitives, c'est-à-dire comme mal dégagées encore de la bestialité originelle, toutes les peuplades qui nous paraissent dominées surtout par les besoins inférieurs.

Mais que valent ces prémisses ? Que devient, par exemple, cette assertion fondamentale de M. L. qu'« à l'origine de la civilisation les plus inférieurs des besoins régentaient la vie mentale tout entière », si l'on peut expliquer d'une façon tout aussi plausible, par un phénomène de régression, comme M. Topinard incline déjà à l'admettre pour certaines peuplades, l'état d'infériorité dans lequel nous les trouvons aujourd'hui ?

Sur quoi repose dès lors encore la liberté que croit pouvoir prendre M. L. quand, pour évoquer devant nous l'état mental et social des plus lointains ouvriers de la préhistoire, il les identifie avec ce qu'il appelle « les plus anciens de nos préhistoriques contemporains » ? (p. 176).

Ce sont là des questions qui ont peut-être leur importance, mais M. L. paraît ne pas même soupçonner qu'elles puissent et doivent être posées.

Il est vrai que rien qu'en les posant, on ébranle déjà le dogme de la descendance purement animale de l'homme. Or, comme M. L. s'est donné avant tout pour mission de défendre ce dogme de l'Evangile matérialiste, il néglige, pour ne pas faillir à cette mission, les règles les plus élémentaires de la saine critique qui ne saurait être vraiment scientifique qu'à la condition d'être avant tout impartiale.

Poursuivons-en la preuve.

M. L. veut bien reconnaître qu'il n'est pas très aisé de déterminer exactement [illegible] et où finit l'homme primitif, et qu'aussi loin [illegible] dans le passé du genre humain,

les divers procédés d'investigation, ils ne nous mettent jamais en présence d'un type humain au-dessous duquel il n'y ait plus de place que pour l'animal. Mais, cette concession une fois faite et atténuée, comme il convenait à un pontife de la religion matérialiste, par une phrase consacrée à « la belle découverte du *Pithecanthropus erectus* », « cet ancêtre probable de notre espèce », « qui n'était plus un singe sans être encore un homme », M. L. perd décidément toute mesure et toute réserve quand, aussitôt après, il s'applique à réparer le dommage qu'aurait pu causer à son dogme cet aveu d'ignorance.

Il ne connaît pas l'indiscutable ancêtre animal de l'homme, c'est entendu ; mais il connaît tant d'autres choses sur les origines de l'humanité, que cette lacune dans son « omniscience pontificale » (p. 164) n'est vraiment qu'une misère. Il sait, par exemple, que si l'amour contre nature est fort répandu en Chine et plus ou moins dans toutes les races humaines, c'est parce que « ce n'est pas pour rien que l'homme a eu des progéniteurs simiens » (p. 249). Il sait encore que les mœurs « pour nous si singulières » et cependant « rigoureusement logiques » qui découlent de la conception de la famille utérine, « ont dû être celles de nos très anciens progéniteurs de race blanche », parce que « le stade de la famille utérine est *nécessaire* dans l'évolution sociale de toutes les races » (p. 146). Il sait toujours que, si l'Australien, « cet humble spécimen » « de la plus humble des races » a déjà cependant une mentalité humaine, cette mentalité « existait sûrement à peine quand ses ancêtres pithecoïdes fondèrent la première forme de société humaine, le clan primitif, grossière école dans laquelle eux et leur descendance se policèrent un peu, même créèrent tous les éléments des civilisations futures ». Et « toutes les questions naturelles embarrassantes » sont « ainsi tranchées », par M. L., « avec cette aisance tranquille qui est habituelle aux enfants » (p. 535).

Mais quand on connaît tant de choses sur des questions si complexes, si délicates et auxquelles « il n'est pas très aisé de répondre », il sied peut-être d'autant plus mal de paraître.... soyons indulgents, de paraître ignorer beaucoup d'autres choses sur lesquelles il est très aisé cependant d'être renseigné assez exactement.

En lisant M. L. par exemple, on serait porté à croire que « l'indigène d'Australie » qui, pour le besoin de la thèse, doit rester le spécimen « de la plus humble des races qui ait vécu en société organisée », ne pratique que le mariage collectif de clan à clan, mariage d'après lequel tous les hommes d'un clan sont les maris-nés

de toutes les femmes de l'autre qui, de leur côté, sont les femmes-nées des hommes de l'autre groupe (p. 86). Or, M. Deniker entre autres nous apprend, d'après les témoignages les plus récents, que si le mariage par groupes se rencontre dans sa forme la plus accentuée chez les Australiens et chez quelques peuplades de l'Inde, cette forme coexiste cependant chez les premiers avec le mariage individuel exogame [1]).

D'après les mêmes témoignages, les Australiens sont « sobres » [2]). A en croire M. L. au contraire, « l'indigène australien est, par excellence, l'homme des besoins nutritifs » (p. 98) qui s'empiffre goulûment chaque fois qu'il en a l'occasion, parce qu'« il passe son existence à se débattre dans de faméliques étreintes ». Et à l'appui de son assertion, M. L. cite d'après Lubbock, « un passage bien connu d'une relation anglaise où l'auteur (Cap. Grey) décrit une débauche nutritive en Australie », une scène d'« orgie nutritive à la fois horrible et inconcevable ». A ce compte-là si les Australiens, dont on a vu les enfants « apprendre, dans les écoles des missionnaires, à lire et à écrire plus vite que les enfants européens » (Deniker), devaient juger tous les Français d'après certaines descriptions empruntées à Zola par exemple et peut-être encore mieux connues que « le passage bien connu » de la relation prérappelée, ne seraient-ils pas aussi en droit de ne leur reconnaître à tous que des besoins avant tout nutritifs ?

D'instinct, déclare encore M. L., les Australiens « ont recours aux signes, aux gestes des mains et des doigts, quand ils ne trouvent point de mots pour exprimer ce qu'ils ont à dire, ou bien conversent avec des indigènes ne parlant pas le même dialecte » (p. 97).

C'est un peu ce que d'instinct aussi et sans qu'on y trouve une preuve d'« impotence intellectuelle », nous faisons tous quand nous sommes dans le même cas. Pour les Australiens ce fait décèle, d'après M. L., « une nature mentale encore indisciplinée, l'absence ou la faiblesse du contrôle volontaire sur les actes » (p. 98).

Nous croyons inutile de justifier davantage l'impression très défavorable que nous laisse l'examen de la dernière œuvre de M. L. C'est un livre d'une lecture facile et intéressante, nous l'accordons volontiers, mais une source de renseignements peu sûre et qui n'est pas à conseiller à ceux qui veulent être scientifiquement renseignés sur « la mentalité des races et des collectivités humaines ».

A. Hocepied.

1) *Races et* [illegible] . 274.
2) *Ibid.,*

Notes et Documents.

L'INSTITUT SOLVAY ET LA SOCIOLOGIE.

S'il faut en croire la *Revue de l'Université de Bruxelles*, l'Institut Solvay de sociologie sera grandement installé.

« L'Institut de sociologie sera installé au parc Léopold, dans ce site si propice aux recherches et aux méditations. La Ville de Bruxelles a concédé un très bel emplacement, voisin de celui où s'élève le premier Institut Solvay, consacré à la physiologie et dirigé par M. le professeur Heger. Au bout de vingt-cinq ans, le bâtiment avec tout ce qu'il contiendra fera retour à la Ville.

» L'édifice couvrira environ sept cents mètres carrés; il comprendra essentiellement une grande salle centrale, destinée à servir de bibliothèque et de salle de lecture ; autour de cette salle, au rez-de-chaussée et à l'étage, se grouperont de petites salles, véritables cellules de cette moderne abbaye, où les travailleurs admis à l'Institut pourront poursuivre leurs recherches dans la plus parfaite tranquillité. Des salles plus grandes seront destinées aux travaux en commun, séminaires, etc.

» Dans la bibliothèque se trouveront réunis, dès l'ouverture, tous les ouvrages, collections de revues, etc., présentant quelque intérêt pour les études d'ordre social. Quatre cabinets scientifiques spéciaux seront en outre installés : un *cabinet de statistique*, ne comprenant pas seulement des statistiques toutes faites, mais les moyens d'en faire : machines à calculer, à dépouiller, dispositifs divers, dont la prochaine exposition de Buda-Pesth, spécialement consacrée à la technique statistique, fournira un ensemble tout à fait complet ; un *cabinet de géographie économique*, où l'on rassemblera, outre les cartes commerciales, tout ce qui peut servir à comprendre les grands courants d'expansion et d'échange ; un *cabinet d'histoire économique*, réunissant les documents, les sources, etc., nécessaires spécialement à l'étude de l'évolution sociale de la Belgique ; enfin, un *cabinet de technologie*, qui renfermera des collections de photographies d'usines, des planches murales expliquant les procédés industriels et, en

général, tout ce qui concerne l'aspect *technique* du développement économique des sociétés ; l'utilité de cette dernière installation apparaît nettement, quand on songe à l'importance de l'élément technique ; en lui se résument, en somme, les deux grands facteurs de la production : l'invention et la capacité, et il échappe cependant presque totalement à la grande majorité des étudiants en sciences sociales, notamment à tous ceux qui n'ont pas fait des études d'ingénieur.

» Ainsi outillé, l'Institut sera un endroit de travail ambitionné par bien des sociologues. Or il sera ouvert, sans distinction d'opinions, à toutes les personnes désireuses d'entreprendre des recherches quelconques d'ordre sociologique ; l'indépendance scientifique la plus absolue leur sera garantie. Il est clair que les personnes sollicitant de pouvoir travailler à l'Institut devront appuyer leur demande de titres sérieux et déterminer l'objet de leurs études. La bibliothèque et la salle de lecture seront accessibles sans conditions. »

Jusqu'ici nous avions négligé d'entretenir nos lecteurs de la fondation de cet Institut. C'est que nous avions ouï dire que son organisation n'était pas définitive, que des conflits s'étaient élevés entre des collaborateurs scientifiques et le fondateur, et qu'une scission était imminente.

Cette scission est aujourd'hui un fait accompli, et nous possédons les pièces officielles dans lesquelles les deux parties en cause ont consigné leurs doléances. Il ne semble donc pas prématuré de faire connaître à nos lecteurs ce que nous pensons de cette institution.

L'Institut de sociologie n'est pas une œuvre absolument nouvelle ; il a une histoire et cette histoire est instructive. Depuis fort longtemps, M. Ernest Solvay croit avoir découvert, dans le domaine social, une recette analogue en importance à celle qu'il découvrit autrefois dans le domaine industriel. Cette découverte, c'est le comptabilisme social ou la suppression de la monnaie actuelle. « Le système comptabiliste de M. Solvay, écrivait M. De Greef [1]), a pour formule essentielle le remplacement de la monnaie actuelle et de toute monnaie ayant une valeur intrinsèque, par l'inscription au profit de chacun des membres de la société de son pouvoir transactionnel, exprimé en unités abstraites ayant force libératoire ; dans ce système le mouvement de caisse de chaque individu serait toujours établi par les inscriptions de ces unités au « Doit » ou à l'« Avoir » de son carnet de crédit ; des organes centraux de comptabilité émettraient les carnets de crédit, en y inscrivant comme point de départ

1) *Annales de l'Institut des sciences sociales*, 2e année, no 4, p. 144.

le pouvoir transactionnel de chaque citoyen en unités contre remise et en échange de l'ancienne monnaie. »

Au Sénat, le 25 mai 1894, M. Ernest Solvay demandait au gouvernement de « créer un département ou un organisme à part, composé de spécialistes et d'hommes pratiques, chargé d'étudier à la fois le problème de l'impôt unique sur la fortune, et celui de la suppression de la monnaie d'échange, deux choses qui selon moi, disait-il, sont essentiellement liées l'une à l'autre, de telle façon que la solution de la première dépend de la solution de la seconde... »

Le gouvernement fit la sourde oreille à l'appel que lui adressait M. Solvay. « Quant à la suppression de la monnaie d'échange, disait M. de Smet de Naeyer, je n'ai pas compris la thèse de l'honorable M. Solvay. Je m'étais toujours imaginé qu'une telle mesure serait un recul en arrière, je n'ose dire un retour à la barbarie ! »

Convaincu qu'il n'avait pas grand'chose à attendre des pouvoirs publics, dans la voie signalée par lui, M. Solvay fonda de ses propres deniers un Institut des sciences sociales.

« Indépendamment des recherches plus générales s'étendant à l'ensemble de la sociologie, écrivait le fondateur, cet Institut poursuivra par l'observation et l'étude des faits, l'examen impartial et approfondi des conceptions *a priori* que j'ai cru devoir formuler, en les soumettant au contrôle de la méthode inductive » [1]).

Pour mener à bonne fin son entreprise, M. Solvay fit appel à MM. H. Denis, G. De Greef et E. Vandervelde et leur annonça « son intention de mettre annuellement à leur disposition, pendant la durée de cet essai, une somme de 15.000 fr. dont 3.000 devaient être affectés aux frais de publication d'annales et à la location d'une salle de réunion à l'hôtel Ravenstein et dont le solde, soit 12.000 fr. devait leur rester à titre d'indemnité ».

Malgré le titre général qu'on lui avait donné, l'Institut avait en réalité pour but prépondérant de soumettre les idées de M. Solvay à une étude approfondie. C'est à cette tâche spéciale que MM. Denis, De Greef et E. Vandervelde avaient accepté de se vouer. Au début de l'activité de l'Institut, M. H. Denis traçait à larges traits un programme des études générales et spéciales à entreprendre, qu'il intitulait avec beaucoup de justesse : « Plan des recherches de sociologie économique se rattachant à l'hypothèse de M. Solvay ». En réalité, l'Institut nouveau n'était pas un institut des sciences sociales ; c'était une sorte de laboratoire d'économie politique, ou, si l'on veut, de

1) *Annales de l'Institut des sciences sociales*, 1re année, no 1, p. 8 : Le programme de l'Institut des sciences sociales. Avant-propos, par E. Solvay.

sociologie économique. Et encore, le but de ses travaux, même dans ce domaine restreint de l'économie politique, était nettement circonscrit par l'hypothèse comptabiliste de son fondateur.

M. Ernest Solvay n'eut pas, semble-t-il, à se louer du travail de ses collaborateurs. Pourquoi? Dans une lettre qu'il leur adressait le 11 juin 1901, il écrivait : « Vous ne représentiez pas suffisamment les idées que je crois exactes et d'avenir, je vous l'ai assez dit en cours de collaboration... »[1]) S'agit-il de divergences politiques? Je ne le pense pas. Nous lisons en effet dans la note justificative de M. Solvay, que celui-ci ne tarda pas à s'apercevoir « que *de profondes divergences scientifiques existaient entre ses collaborateurs et lui*, et que leurs travaux tendaient à s'écarter du but qu'il s'était proposé en faisant appel à leur concours »[2]).

Il semble vraisemblable d'admettre que M. Solvay n'a pas trouvé en ses collaborateurs des hommes qui voulussent se consacrer exclusivement à l'illustration de ses théories. Cela étant, il résolut de mettre fin à son Institut et de le reconstruire sur des bases nouvelles.

« Telle était la situation, lisons-nous dans la note déjà citée, lorsque, le 6 décembre 1900, M. Solvay reçut la visite de M. le professeur E. Waxweiler, qui vint l'entretenir de l'école des sciences politiques et sociales que le premier avait fondée à l'Université libre. Au cours de cet entretien, M. Solvay fut amené à faire part à M. Waxweiler de ses idées, de l'essai infructueux qu'il avait tenté et de son désir de trouver un homme capable de diriger pratiquement l'institution qu'il rêvait, et *qui fût en communauté d'idées* avec lui. Il conclut en lui demandant s'il n'était pas disposé à être cet homme et à se consacrer à un institut de sociologie...[3] »)

M. Solvay n'entendait cependant pas se passer de ses anciens collaborateurs. Il voulait seulement leur en adjoindre d'autres, MM. Wodon et Desmarez, et donner à M. Waxweiler le titre de directeur délégué de l'Institut à créer sous la dénomination d'« Institut Solvay de sociologie ». Un premier projet de statuts fut élaboré et signé par MM. Waxweiler, De Greef, Denis, Wodon, Vandervelde et Desmarez, le 17 janvier 1901.

Le 4 juin 1900, M. Solvay adressait aux signataires un nouveau projet de statuts, qui différait du premier en plusieurs points essentiels que nous analyserons tantôt.

MM. Denis, De Greef et Vandervelde ne crurent pas pouvoir accepter les modifications introduites par M. Solvay dans le nouveau

1) Brochure dans laquelle sont exposés les griefs des deux parties, p. 13.
2) *Ibid.*, p. 18.
3) [illegible] 18 et 19.

projet. Ils réclamèrent des explications que celui-ci refusa de leur donner, et cela se termina par la rupture que chacun connaît. M. Solvay rendit leur liberté à MM. Denis, De Greef et Vandervelde.

Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le détail des questions d'amour-propre que ce conflit souleva et des polémiques de presse qu'il suscita. Si nous avons fait l'histoire de l'Institut Solvay, c'est qu'à notre avis cette histoire embrasse des questions théoriques qui nous tiennent à cœur, et que l'occasion de les préciser s'indique d'elle-même.

Si nous comparons entre eux les deux projets de statuts auxquels nous venons de faire allusion, quelles divergences y voyons-nous? Quant au but fondamental, il n'y en a pas.

Le premier projet) porte à son article 1er: « L'Institut a pour objet l'étude scientifique des phénomènes sociaux sous tous leurs aspects.

» Il poursuit en ordre *principal*, tant au point de vue théorique de l'avancement des sciences sociologiques qu'au point de vue pratique des réformes sociales, *des recherches sur les problèmes soulevés par son fondateur dans ses « Notes sur le Comptabilisme et le Productivisme* »).

Le second projet porte :

Article 1er. — « L'Institut de sociologie, établi au Parc Léopold à Bruxelles, par M. Ernest Solvay, en vertu d'une convention passée avec la ville le 3 juin 1901 — a pour objet de fournir aux spécialistes les moyens de poursuivre l'étude scientifique des problèmes sociaux sous tous leurs aspects.

» Cette étude porte, en ordre *principal*, tant au point de vue théorique de l'avancement des sciences sociologiques qu'au point de vue pratique des réformes sociales, *sur les problèmes soulevés par M. Solvay dans ses « Notes sur le Comptabilisme et le Productivisme.* »

L'idée fondamentale est la même; les divergences s'accusent dans le mode de réalisation.

Tout d'abord le projet Solvay prévoit des recherches permanentes que le premier projet ne prévoyait pas.

Art. 3. — « Il est entrepris à l'Institut des recherches permanentes rentrant dans son programme. »

Mais la différence essentielle — celle qui a sans doute froissé la susceptibilité de MM. Denis, De Greef, Vandervelde, et qui a occa-

1) Nous désignons par là le projet Denis et consorts,
2) Brochure citée.

ionné leur sécession — se trouve dans les articles qui ont trait à la lirection et à l'administration de l'Institut.

D'après le premier objet, le principal de l'organisation administraive est confié à un collège comprenant tous les collaborateurs scienifiques, y compris M. Solvay, fondateur. — D'après le second, 'administration est réservée à un seul directeur représentant I. Solvay.

D'après le premier projet, le Conseil de direction se recrutait par ooptation à la majorité des 2/3 des membres en exercice. — Suiant le second, les collaborateurs scientifiques sont désignés par I. Solvay, d'accord avec le directeur de l'Institut.

Telles sont les différences essentielles entre les deux projets. Au oint de vue de l'intérêt particulier de MM. Denis, Vandervelde et De Greef, elles sont considérables.

Nous examinerons tantôt si les changements indiqués n'ont pas ne autre signification plus importante et plus générale.

* * *

Des faits que nous venons de rapporter un peu longuement par ouci d'impartialité, une idée se détache très nettement. Ce que I. Solvay a rêvé depuis longtemps, ce qu'il a imparfaitement réalisé ne première fois, ce qu'il espère atteindre avec son nouvel Institut, 'est la création d'un organisme scientifique ayant pour objet prinipal et prépondérant : l'étude du comptabilisme, du productivisme t de l'impôt unique.

C'est une création de ce genre qu'il réclame du gouvernement dans on discours au Sénat. C'est elle qu'il croit réaliser dans l'Institut les sciences sociales. Pourquoi met-il fin à cet Institut? Parce que es travaux de ses collaborateurs ne répondent pas à ses vues sur ce oint particulier. — Pourquoi bouleverse-t-il le premier projet de tatuts, et change-t-il de fond en comble l'organisation administraive que ce projet prévoyait? Parce qu'il en a assez de dépenser son rgent à faire travailler des savants comme bon leur semble, selon eurs vues personnelles, leurs goûts et leurs aptitudes. Ce qu'il veut, 'est avoir la main haute sur les travaux de l'Institut, par ministère l'un directeur unique, son délégué et son représentant. Cela ressort toute évidence des pièces que nous avons produites, et c'est ce que I. Solvay lui-même insinuait dans une lettre du 4 juin adressée à es collaborateurs :

« D'autre part, et d'accord en cela avec M. Waxweiler, au concours le qui je dois de pouvoir réaliser une *idée poursuivie depuis de ongues années d*[illegible] paru nécessaire de débarrasser de toute

charge d'administration ceux de mes collaborateurs qui, en dehors de leurs occupations, assument la mission d'entreprendre des recherches scientifiques. L'expérience a appris que l'éparpillement des responsabilités nuit à la bonne marche d'une affaire, surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre à développer *dans le sens de la pensée qui préside à sa création...*

» J'ai la pleine confiance, mon cher collaborateur, que l'Institut vous permettra de coopérer, en toute indépendance et autant qu'il sera en votre pouvoir, à l'avancement des sciences sociologiques, *dans le sens des idées fondamentales que j'ai émises dans mes écrits.* »

Qu'on m'entende bien. Dieu me garde d'insinuer que M. Solvay veuille imposer de force à ses collaborateurs, les conclusions théoriques et pratiques auxquelles il est arrivé. A plusieurs reprises dans les statuts, il est fait appel au libre examen, à l'indépendance scientifique qui sera assurée aux collaborateurs. Mais ce que je veux dire et ce qui me paraît évident, c'est que M. Solvay imposera à ses collaborateurs l'étude exclusive ou prépondérante d'un seul genre de questions. C'est lui qui leur tracera le programme des études à entreprendre, et ce n'est que dans les très étroites limites de ce programme que leur indépendance scientifique s'exercera. En ce faisant, M. Solvay agit dans la plénitude de son droit; et nul, je suppose, ne songe à le blâmer. Il croit avoir découvert une sorte de recette infaillible pour guérir les maux économiques dont souffre la société moderne. Cette recette dont il ne possède encore que très vaguement la formule, il demande à des spécialistes de la compléter et de la préciser. Cela est très beau, très méritant, mille fois plus louable que de jouir paisiblement, sans aucun souci du bien social, de la fortune que son travail et son génie industriel lui ont permis d'acquérir. Cela est très beau, dis-je, mais cela n'est pas fonder un Institut de sociologie, ce n'est même pas créer un laboratoire de sociologie économique; c'est tout simplement organiser grandement un atelier scientifique de comptabilisme et de productivisme. Voilà dans toute cette affaire le point précis qui nous intéresse.

* * *

Quand nous avons appris par la voie des journaux que M. Solvay allait créer un Institut de sociologie, nous nous sommes sincèrement réjouis. Nous connaissions par ouï-dire, l'inépuisable générosité de M. Solvay, et nous savions d'autre part que la sociologie, au point où elle en est arrivée aujourd'hui, ne saurait prospérer que p

instituts dans lesquels serait organisé un travail collectif [1]). De là notre joie et notre fierté patriotique. Mais aujourd'hui, que nous avons en mains les documents relatifs à cette affaire, nous constatons que nous nous sommes trompés et que tout le monde s'y est trompé. Et de cette confusion M. Solvay a été, sans le vouloir peut-être, la première cause. Pourquoi appeler « Institut de sociologie » ce qui ne l'est pas? Pourquoi? Parce que M. Solvay, à la suite de beaucoup d'autres qui n'ont pas les mêmes excuses que lui, persiste à donner au mot « sociologie » un sens vague, multiforme, qu'il n'a pas en réalité et qu'il ne peut plus avoir aujourd'hui.

Or nous sommes intéressés dans ce débat ; nous avons depuis deux ans fondé une société de sociologie, et ce que nous faisons et ce que nous nous proposons de faire à l'avenir diffère, du tout au tout, de ce qu'a fait M. Solvay et de ce qu'il se propose de faire.

C'est pourquoi nous voudrions, aussi brièvement que possible, rappeler à nos lecteurs les principes directeurs de notre activité. Il ne s'agit pas, cela va sans dire, d'opposer institut à institut, et personnes à personnes; il s'agit simplement de confronter entre eux deux programmes, deux façons de concevoir la sociologie.

Quand on cherche à se faire une idée claire de ce que doit être la sociologie, on se heurte à de réelles difficultés; on se trouve en présence de définitions différentes, voire même contradictoires en apparence et l'esprit se perd dans le dédale des discussions que soulève le problème préliminaire de l'objet et du but de cette science. Pour d'aucuns, la sociologie n'est que le prolongement de la biologie, et ils veulent appliquer aux corps sociaux les lois des organismes biologiques. Pour d'autres, les sociétés humaines sont essentiellement des agrégats d'esprits, des organismes psychologiques et partant la sociologie est exclusivement (Simmel) ou en ordre principal (Tarde) une psychologie sociale. Et ainsi de suite. Mais sous la diversité des formules, des écoles et des tendances, une pensée fondamentale s'affirme partout. C'est que la sociologie doit être une science positive, une science de faits, basée sur l'observation, dégagée de tout parti-pris. Auguste Comte dans son Cours de philosophie positive a développé très longuement ce principe, et tous les sociologues l'ont suivi. Les écoles les plus diverses l'ont adopté comme base de leurs recherches, y compris l'une des plus illustres d'entre elles, celle de Le Play. Tout récemment encore la revue de

- sociologie, l'est bien plus encore et pour des raisons ana-
-l. C'est ce que le Souverain Pontife et nos évêques
-nt supérieur de Philosophie.

M. Demolins, qui porte le titre significatif de « *la Science sociale suivant la méthode d'observation* », s'exprimait très explicitement sur ce point :

« Pour atteindre son but, la science sociale doit être pourvue d'une méthode sûre et vigoureuse. Cette méthode elle la possède, c'est la méthode d'observation.

» Les phénomènes sociaux doivent être considérés comme des réalités objectives, comme des faits, et l'observation doit être portée sur eux, comme elle se porte sur les autres phénomènes naturels. — L'observateur social doit les analyser, les comparer et les classer exactement comme font, à l'égard des végétaux et des minéraux, le botaniste et le géologue. Il doit se mettre en contact direct et personnel avec les réalités sociales, les examiner sur le vif, afin d'en tracer des définitions aussi exactes que précises.

» C'est en se multipliant, en se comparant et en se classant que ces descriptions permettent d'arriver enfin à ce qu'il importe le plus de connaître : à la découverte des lois qui président à l'enchaînement des phénomènes... »[1]).

« ... Ainsi la science sociale ne doit être dominée par aucune considération d'ordre philosophique ou religieux. Elle se suffit à elle-même ; elle se constitue en pleine indépendance ; elle ne doit être inféodée à aucun parti, à aucune école, à aucune confession.

» C'est un champ largement ouvert à tous les travailleurs de bonne volonté, quelles que soient leurs convictions. La raison en est simple : c'est une science d'observation, analogue à la botanique, à la géologie, à la physiologie, et c'est une science absolument neutre dont les conclusions, une fois acquises, doivent s'imposer à tous les esprits quels qu'ils soient parce qu'elles sont fondées sur les faits, et que des faits, toujours aisés à vérifier et à contrôler, sont des réalités à l'empire desquels nul ne peut, de bonne foi, avoir la prétention de se soustraire »).

C'est à peu près dans les mêmes termes que notre société, à ses débuts, posait l'observation et l'impartialité comme fondements de ses travaux.

Pour être membre effectif de la société il faut adhérer à une déclaration dans laquelle nous lisons : « Il y a lieu d'étudier les faits sociaux comme des faits objectifs.

» Nous ne sommes en sociologie d'aucune école. Nous revendi-

1) *Science sociale*, novembre 1901, p. 420.
2) *Ibid.*, p. 422.

quons le droit de poursuivre en toute liberté nos investigations, sans nous soumettre à aucun dogmatisme scientifique.

» Nous n'admettons pas davantage de dogmatisme politique, ni de parti-pris de classe. Nous voulons étudier les faits sociaux tels qu'ils sont et tels qu'ils ont été, non prophétiser les formes sociales de demain ni élaborer des plans de réforme. »

C'est là en quelque sorte une question préalable à toute recherche de sociologie. Or, l'Institut Solvay la tranche dans un sens qui ne nous paraît pas favorable à la science. Son fondateur l'a édifié sur une conception *a priori*, sur une hypothèse, une théorie, qu'il s'agit d'étoffer et de vérifier. Ce qui est primaire ici, ce ne sont pas les faits objectivement observés, mais la théorie qu'on veut justifier par des faits. Tout ce que nous avons dit le prouve assez. Toute l'histoire de l'Institut se rapporte à cette idée centrale. Je veux bien que M. Solvay n'ira pas jusqu'à exiger que les savants qu'il emploie torturent les faits pour les adapter à ses théories, et qu'en cas de conflit on se séparera, plus ou moins à l'amiable. Mais le seul fait d'avoir toujours devant les yeux une hypothèse à vérifier, surtout quand cette hypothèse est défendue par un homme qui y tient énormément et qui dispose d'un grand pouvoir, est une condition de nature à fausser l'observation. Pour bien observer il faut se dépouiller de tout parti-pris et laisser les faits signifier d'eux-mêmes l'ordre de leur importance.

Pour cette première raison l'Institut Solvay ne répond pas aux conditions qu'on doit exiger d'un institut de sociologie.

Il s'en éloigne encore pour une raison toute voisine, bien que différente. Les recherches qui y seront organisées, tout au moins les recherches permanentes, seront d'ordre économique. Or l'économie politique n'est pas la sociologie. Ceci nous amène à considérer d'un peu plus près ce que c'est que la sociologie, et comment doit s'organiser le travail en commun dans un Institut de sociologie.

Tous les sociologues sont à peu près d'accord pour admettre que la sociologie est la science générale, synthétique des sociétés ou des phénomènes sociaux. Son objet propre, c'est la recherche des lois les plus générales qui règlent la vie des groupements sociaux. Cette science est générale, elle est synthétique, mais elle n'est pas *a priori*. La synthèse ne précède pas l'analyse, elle la suit. Vis-à-vis des sciences sociales particulières, elle aspire à jouer un rôle analogue à celui que joue la biologie générale vis-à-vis des sciences particuliè[illegible] [illegible]vants pour objet: botanique, zoologie, [illegible] travaux qu'on peut catalo-

guer sous le nom de « travaux de sociologie générale ». Ce sont tous ceux qui se rapportent d'abord aux questions de méthode, d'histoire des systèmes sociologiques et ensuite, aux lois les plus générales de la vie sociale. Pour ce dernier point, il est de toute évidence qu'un sociologue ne peut établir des lois générales que s'il a observé beaucoup de sociétés, de manière à distinguer sous la diversité apparente et réelle, des éléments communs. Mais pour ce faire, comment voulez-vous qu'un homme isolé dans sa bibliothèque puisse suffire à une tâche pareille? Il lui faudra comparer entre elles des sociétés très différentes par leur degré de civilisation, connaître les lois psychologiques qui se dégagent de tout groupement quelconque, bref, comparer une masse invraisemblable de faits qu'il est impossible de détailler. Cela, il ne le pourra que s'il est en contact intime et fréquent avec des historiens, des ethnologues, des psychologues, des statisticiens, etc. ; que s'il travaille avec eux, leur soumet ses idées et leur emprunte des faits. Dépourvu d'idées sociologiques générales, l'historien, par exemple, ne voit que la période qu'il étudie. Tout dans l'histoire lui paraît individuel, arbitraire, unique, incapable par conséquent de se plier à des rythmes ou à des lois. Il en a été ainsi dans toute science à ses débuts. Mais que des comparaisons s'établissent entre périodes diverses de l'histoire, entre civilisations différentes, et des ressemblances surgiront que le sociologue mettra à profit pour édifier ses synthèses. De son côté, livré à lui seul, le sociologue sera fort tenté d'édifier des systèmes grandioses peut-être, mais abstraits, *a priori* et sans valeur objective. De là découle la nécessité d'nue collaboration entre spécialistes, collaboration rendue possible par l'unité du point de vue sociologique, la volonté de chercher en commun les lois les plus générales des groupements sociaux. C'est cette collaboration que nous pratiquons à la Société belge de sociologie. Ce n'est pas l'adhésion à telle ou telle doctrine économique ou politique, ce n'est pas la volonté d'illustrer par des faits une hypothèse quelconque que nous réclamons de nos membres; nous leur demandons simplement la croyance que les groupements sociaux sont soumis à des lois ou à des rythmes qu'on peut découvrir par l'observation et l'analyse. Cela ne préjuge rien sur la nature de ces lois et cette croyance est fondée, puisque dès maintenant la régularité des phénomènes sociaux apparaît de toutes parts.

A ces travaux de sociologie générale viennent se joindre des travaux de sociologie particulière, et notre Bulletin sociologique comprend dès maintenant une série de rubriques: Sociologie religieuse, philosophique, économique, juridique, etc.

Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que le droit, la religion, l'économie, etc. étant des phénomènes sociaux, sont influencés par tous les autres phénomènes sociaux et influencent ceux-ci. Tout se tient dans la vie sociale, comme tout se tient dans la vie organique. Prenez, par exemple, la population d'un État, son plus ou moins de densité, sa distribution géographique: ces phénomènes peuvent être étudiés en eux-mêmes et indépendamment de toute autre considération. Vous ferez alors ce que j'appellerais volontiers de la démographie pure. Examinez, au contraire, les causes extra-démographiques d'un tel état de population et les conséquences qu'il entraîne dans l'économie politique par exemple, ou la politique, ou le droit, et vous ferez de la sociologie démographique. C'est ainsi que M. Bouglé a fait un essai de sociologie et non un traité de politique, quand dans son livre: *Les idées égalitaires* il a essayé de prouver que le développement des idées égalitaires est dû à une certaine composition de la population. De même, supposez que vous ayez à étudier ce développement prodigieux du droit naturel abstrait, tel qu'il s'est produit en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles. Il y a une façon purement philosophique ou purement juridique d'envisager ce phénomène; c'est de l'étudier en lui-même, à la lumière des principes absolus de la philosophie et du droit. Mais il y a aussi une façon sociologique de l'analyser, en le confrontant avec d'autres phénomènes sociaux de la même époque: avec la littérature qui est presque partout classique; avec le développement extraordinaire des mathématiques dont la méthode s'universalise; avec la formation des grandes monarchies, le droit romain, les changements économiques qui s'opèrent au sein de la société et le bouleversement des classes qui en dérive. Puis vous pouvez suivre les conséquences des théories du droit naturel dans les doctrines révolutionnaires en France, et la transformation de la science du droit privé en Allemagne. Tout cela, ce n'est plus du droit pur, ni de la philosophie pure, mais bien de la sociologie. Que ces problèmes et mille autres analogues soient aujourd'hui posés, personne ne le niera. L'interdépendance des phénomènes sociaux est reconnue avec une telle évidence, que certains n'ont pas craint de ramener toute la vie sociale à un seul de ses facteurs.

Cette seconde forme de travaux comprend une foule de degrés; les problèmes que je viens de citer, le dernier surtout, sont très limités, très particuliers. Mais on peut avoir l'ambition de marcher vers des généralisations plus hardies; on peut, par exemple, se demander quel est en général le rôle du facte[illegible] [illegible]teur politique dans la vie sociale, et ess[illegible] et impor-

tantes questions. Or, encore une fois, comment mener à bien ces travaux, sans confronter entre eux des juristes, des théologiens, des économistes, bref, tous ceux qui s'occupent d'un phénomène social particulier? Il n'y a pas de salut pour la sociologie sans la constitution d'organismes au sein desquels cette précieuse collaboration se réalisera. C'est ce que nous avons compris, et c'est ce que nous sommes en train de réaliser à la Société belge de sociologie.

Nous avons donc, comme à l'Institut Solvay, une société où le travail en commun est unifié par une idée directrice. Notre point de vue, c'est le point de vue sociologique qui se réalise dans deux genres de travaux : des travaux de sociologie générale et des travaux de sociologie particulière. M. Worms, dans une note qu'il consacrait à notre société, disait excellemment : « Ce qui caractérise la Société belge de sociologie, c'est avant tout la forme collective des travaux. Même les simples analyses d'ouvrages sont lues en société et discutées par les membres.

» On a pensé que rien ne pouvait être plus fécond que de faire participer à des tâches communes des hommes qui, malgré la spécialité de leur formation scientifique, appliquent toutes leurs recherches à un même objet matériel : les phénomènes sociaux. L'unification des efforts est obtenue par la prédominance systématique du point de vue sociologique. C'est là le second caractère qui distingue la « Société belge de sociologie » des sociétés d'économie politique, d'histoire, d'études juridiques, etc. C'est sous cet angle sociologique que les ouvrages sont envisagés dans le *Bulletin* et que les travaux des membres sont ordonnés. »

M. Solvay, lui aussi, a imprimé a son Institut une pensée directrice. Nous lisons à l'article 4 du second projet de statuts : « Les résultats des recherches entreprises à l'Institut peuvent être publiés. Cette publication se fait : 1° par un bulletin sans périodicité régulière, rendant compte de l'activité scientifique de l'Institut et étudiant, *au point de vue spécial de son programme*, les publications sociologiques de Belgique et de l'étranger... »

Seulement ce programme, ce n'est pas à la sociologie qu'il est emprunté, mais aux opinions économiques d'ailleurs très contestables de M. Solvay.

Mais, me direz-vous, où va ce long débat et que concluez-vous?

Ce long débat ne vise à rien d'autre qu'à prouver que l'Institut de M. Solvay n'est pas un Institut de sociologie, n'ayant — comme on l'a dit un peu hâtivement — aucun analogue en Europe, et à esquisser ce que doit être une société de sociologie, dans le sens strict du mot.

FERNAND DESCHAMPS.

Publication trimestrielle

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de mai 1902.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président: **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires: **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

TROISIÈME ANNÉE | FASCICULE II

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Gerhard Heine, *Das Wesen der religioesen Erfahrung.* — Leipzig, E. Haberland, 1900.

L'auteur de ce travail ne s'est guère proposé de faire spécialement de la sociologie, moins encore de la polémique confessionnelle.

Sans mettre en question la valeur de la théologie luthérienne qu'il professe et suppose dans tout le cours de l'ouvrage, G. Heine se propose d'étudier un moyen extrêmement puissant de se faire des convictions en matière de religion et de mœurs: c'est *l'expérience* religieuse et morale et plus particulièrement chrétienne (religiös-sittlichen, insbesondere christlichen Erfahrung). N'exigeons pas œuvre de savant ou d'érudit. Elle est adressée en général aux membres du clergé et aux chrétiens instruits plutôt qu'aux spécialistes. L'auteur se contentera de donner à la seule marche des idées une allure scientifique (pp. 1 et 2).

De fait, les pensées s'y succèdent dans un ordre où tout est parfaitement agencé. On y trouve exposée avec toute la clarté désirable la nature de l'expérience religieuse, comment elle mène à la connaissance réflexe, voire même à la science de la religion; en un mot, comment elle forme la

personnalité religieuse et chrétienne. Le facteur principal de cette expérience, c'est la parole de Dieu par les voix de la création et de l'Ecriture sainte. Dans une application plus particulière, G. Heine nous montre l'expérience chrétienne sous l'action de cette parole divine. Et enfin il traite de son importance pour l'enseignement de la chaire, etc.

Nous ne pouvons évidemment apprécier sous chacun de ces aspects ce travail d'un mérite réel. Notre tâche est de relever ce qui est du domaine de la sociologie religieuse.

Malgré une attention presque constante donnée à l'individu, l'auteur s'occupe en de rares endroits et quasi incidemment de la société. L'un et l'autre sont capables d'expérimenter les vérités religieuses et morales. Nous regrettons, disons-le, malgré ses protestations de la première heure, que G. Heine n'ait pas apporté plus d'érudition dans l'étude de la psychologie sociale religieuse.— Qu'on nous passe le mot *psychologie sociale*, puisque l'auteur admet une âme de la société (eine Volksseele), p. 30. — En sociologie, on s'expose à l'erreur dès qu'on se passe de données historiques certaines et complètes. On aurait tort cependant de croire d'ores et déjà que nous sommes en parfait désaccord.

Les sociétés, dit l'auteur, se développent à l'égal des individus ; elles peuvent subir, aux différentes étapes de cette évolution, l'influence d'une idée différente qui soit l'origine et la mesure de ses expériences religieuses nouvelles (p. 30). Il y aurait mauvaise grâce à le contester. Mais est-il bien vrai que la descente du niveau religieux et moral d'une société n'est toujours qu'une crise d'âge sans influence notable sur sa longévité (p. 51) ? Pour nous convaincre, il faudrait autre chose que le fait mal étudié encore de la ruine de l'Empire Romain au moment où ses destinées semblaient se confondre avec celles de l'Eglise catholique. L'Irlande et la Pologne n'offrent-elles pas une preuve frappante et tout actuelle de l'influx de la religion dans la conservation de la vie d'un peuple ? La descente du niveau religieux n'eût-elle pas entraîné chez eux l'abaissement de la vie nationale ?

Toute religion, dit encore G. Heine, eu égard à ses vérités fondamentales touchant Dieu (Gedanken Gottes), est sante pour un peuple ou une époque déterminée

christianisme est la perfection du développement religieux et moral de la société ; les différentes confessions n'en sont que des formes diverses appropriées chacune aux besoins variés des groupes (p. 64). Il serait vraiment curieux d'entendre détailler quels sont les besoins auxquels correspondent exactement les vérités fondamentales du fétichisme chez un peuple, de l'énothéisme chez un autre et ainsi de suite.

Ce qui détacha l'Allemagne du catholicisme, nous dit-on, c'est le besoin de la liberté *(ibid)*. Mais alors que l'auteur admet presque à chaque page l'influx du péché dans la vie de l'âme, n'aurait-il pas dû poser au préalable la question de savoir si, dans le cas donné, l'amour de la liberté ne subissait pas cette désastreuse influence du péché ?

Pour nous, nous ne connaissons qu'un seul besoin légitime vraiment digne de l'individu et de la société : la recherche de la vérité nécessairement une.

Cette tendance à trouver le vrai partout porte G. Heine à prier l'apologète chrétien d'être impartial dans l'histoire des religions étrangères. Le christianisme ne gagne rien à être mis en regard des turpitudes païennes. Du reste, ne cache-t-il pas lui-même bien des horreurs ? (p. 70). A ce sujet, nous ferons observer que la supériorité morale du christianisme consiste non à avoir ignoré le scandale dans ses membres, mais à ne l'avoir jamais justifié. L'auteur pourrait-il en dire autant des religions païennes, sans contredire les données les plus certaines de l'histoire ? Peut-on oublier le culte immonde rendu chez les Chananéens et les Phéniciens à la déesse Astarté que les Grecs et les Romains honorèrent d'infamies semblables sous le nom de Vénus ? Y a-t-il de la partialité ou de l'injustice à rester dans les strictes limites de l'histoire ? Nous le croyons pas.

Dans le développement social religieux, G. Heine admet l'influence prépondérante d'individus qui ont, à des époques plus ou moins longues, commencé (souvent au prix de leur vertu) par s'initier complètement à la vie sociale des peuples dont ils devaient plus tard diriger, en les développant, les

Nous nous rallions à cette façon de

aines réserves dans l'appli-

cation faite par l'auteur. Ainsi, que Moïse ait connu de très près la civilisation égyptienne, il serait puéril de le contester; mais qu'il l'ait pratiquée au point de se laisser souiller à son contact (p. 65), l'histoire ne nous autorise pas à l'affirmer. Que l'Homme-Dieu ait connu mieux que personne les civilisations et les besoins des peuples, nous le croyons fermement; mais qu'il se soit exilé dans un but autre que d'échapper à la persécution d'Hérode, c'est-à-dire dans celui de connaître de près et par lui-même (sans pécher) la civilisation de l'Egypte (pp. 65-66), encore une fois l'histoire ne nous en dit rien [1]).

Nous croyons avoir reproduit les idées principales de G. Heine qui peuvent intéresser la sociologie religieuse. Elles sont une partie très secondaire du travail, et la critique que nous venons de faire ne peut en rien préjudicier au mérite de l'œuvre tout entière.

En terminant, nous remercions l'auteur des efforts faits (pp. 62-63) pour définir l'histoire et la philosophie des religions; c'est une contribution indirecte, mais très appréciable, à la sociologie religieuse elle-même.

P. Evariste, O. C.
S. Th. Lic.

M. A.-M. Boyer, *Etude sur l'origine de la doctrine du Samsâra* (*Journal Asiatique*, décembre 1901, pp. 451-499).

La doctrine du Samsâra ou de la transmigration, qui constitue le fond de la conscience religieuse de l'Inde, a joué dans l'histoire de ce pays un rôle prépondérant. Elle est certainement antérieure de beaucoup de siècles au Bouddhisme; elle est étrangère au Rig Veda; elle semble en contradiction manifeste avec l'ensemble des croyances que les Aryas de l'Inde ont héritées des Indo-Européens (culte des mânes, etc.). « L'absence, dans les plus anciens documents de la littérature hindoue, de la doctrine de la transmigration de vie en

[1]) C'est là, nous semble-t-il, une conjecture motivée par les opinions christologiques de l'auteur. A la suite de Dorner (*Christliche Glaubenslehre*, vol. II, 431), en dépit de l'immutabilité divine, il admet l'Incarnation progressive du Verbe et refuse au Christ l'omniscience avant son entrée triomphale dans le ciel (pp. 10-11).

vie sous l'influence des œuvres antérieurement accomplies, sa diffusion à une époque plus tardive : ce sont là deux faits également frappants, et qui soulèvent aussitôt le problème du mode d'introduction de cette doctrine chez les Aryas de l'Inde. La durent-ils à des emprunts ? Naquit-elle, au contraire, de leur propre esprit ? Je pense, répondant à la seconde de ces questions par l'affirmative, que la doctrine du Samsâra n'est en effet que le résultat du mouvement de leurs propres idées sur la destinée de l'homme après la mort, suivant une ligne qui se poursuit du Rig Veda (collection la plus ancienne des hymnes) aux Upanishads (traités les plus tardifs de la littérature védique) ; et c'est le fait que je me propose d'établir. »

Voltaire expliquait spirituellement la croyance à la transmigration : on s'aperçut que la viande est malsaine dans les climats tropicaux ; on s'abstint d'en manger ; on s'enquit plus tard de raisons qui justifiassent cette abstinence ; la plus vraisemblable fut la doctrine de la transmigration. R. Garbe, dans son excellent livre sur le Sâmkhya [1]) trouve cette explication « trop merveilleuse pour la taire » ; il discute en passant (p. 174) l'hypothèse artificielle de Barthélemy Saint-Hilaire (Mémoire sur le Sâmkhya), et parle avec plus de sympathie des observations de Gough [2]). Gough remarque l'extraordinaire diffusion de l'idée de la transmigration parmi les populations sauvages et croit « que les Aryas doivent à leur mélange avec les aborigènes hindous l'idée de la continuation de la vie dans les bêtes et dans les plantes ». — Bien que cette opinion, poursuit R. Garbe, ne puisse être démontrée, elle est à mon avis hautement vraisemblable, car elle explique ce que les autres hypothèses n'expliquent qu'insuffisamment. Mais il faut se garder d'exagérer l'influence des spéculations grossières des aborigènes. Nous ne trouvons pas chez les peuples sauvages l'idée de la transmigration au sens hindou, mais seulement la notion de la continuation de l'être humain dans la plante ou l'animal... En tout cas, les Aryas n'ont pu recevoir des aborigènes que la première suggestion de la théorie : le développement de la

1) *Die Sâmkhya-Philosophie*. Leipzig, 1894.
2) [illegible] *[illegible]nishads*. Londres, Trübner, 1882,

théorie leur appartient... Le principe fondamental de la doctrine est quil ne peut exister aucune souffrance imméritée... Or on voit souffrir les hommes vertueux, les enfants nouveau-nés, les animaux... et on ne trouve qu'une seule explication : punition et récompense en cette vie d'actes antérieurs. Et par un processus logique, ce qui est vrai de cette existence est vrai de l'existence précédente : la transmigration n'a pas eu de commencement.

Le R. P. Boyer, sans doute, ne méconnaît pas le rôle que la conception morale, l'idée de l'acte et de ses conséquences inévitables, a joué dans la constitution de la doctrine de la transmigration, puisqu'elle pénètre toute cette doctrine : mais le plan très net qu'il a fixé écarte toute spéculation hypothétique. Il fournit un exposé très minutieux, très délicat — on ne saurait lui en faire un reproche, car ce sont choses délicates — des idées relatives à l'autre vie dans les sources les plus anciennes. Il y a beaucoup de philologie dans cette enquête ; elle donne ce que peut donner une enquête de cet ordre, conduite par un ouvrier : des résultats incontestables. Le sommaire qui suit, extrait autant que possible du mémoire de M. Boyer, en fera connaître les grandes lignes.

« Il est acquis que les hymnes du Rig Veda reconnaissent une vie future : tout l'ensemble des hymnes funéraires le démontre;... le R. V. n'offre pas de trace certaine d'une doctrine contraire, c'est-à-dire terminant l'existence de l'homme à la mort. — Mais si les auteurs des hymnes croyaient à une vie future, avaient-ils une idée bien arrêtée sur la perpétuité de cette autre vie ? admettaient-ils fermement pour l'homme une immortalité, au sens véritable du mot ? C'est ce qui me semble moins certain. — Plusieurs des textes qui parlent de l'immortalité l'entendent non de la vie future, mais de la vie présente ; et l'objet qui, dans ce cas, reçoit ainsi le nom d'immortalité, c'est le don de vivre une longue vie, cent années, toute la vie. — Les Aryas védiques trouvaient légitime d'identifier à la pleine longueur de la vie terrestre, bien que celle-ci aboutisse à la mort, la notion d'immortalité. La conséquence se présente d'elle-même : c'est que cette (autre) vie qu'ils espéraient vivre au delà du trépas dans leur propre

corps, purifié et affiné par Agni, et qu'ils nommaient (aussi) immortalité, se présentait à leur pensée sous la forme d'une existence dont ils ne voyaient pas de terme précis, plutôt que sous la forme d'une existence nécessairement soustraite pour jamais à la mort. — Discussion de divers passages caractéristiques : « qu'il vous donne une longue vie chez les Dieux pour vivre et vivre encore »; « là où est Yama... dans ce lieu fais-moi immortel ». Cette conception de l'immortalité est appliquée aux Dieux : on prie pour qu'Agni ait une longue vie. Les bonnes œuvres sont les dons faits aux prêtres à l'occasion du sacrifice. Indécision sur la durée de la vie future, sur le lieu où vont les morts, où habitent les Pères.

La notion de l'immortalité comprend plutôt la longueur de la vie que l'exclusion définitive de la mort; la certitude n'est pas complète de durer perpétuellement dans l'autre monde; la durée perpétuelle par delà la tombe est envisagée comme fruit des mérites acquis (voilà les données fondamentales de l'eschatologie des hymnes) : de là à l'affirmation d'une mort dans l'autre monde, et d'une mort pour qui n'avait pas acquis les mérites préservateurs, il n'y avait qu'un pas résultant du développement naturel des idées; et c'est cette affirmation que nous voyons naître à l'époque des Brâhmanas (commentaires liturgiques, deuxième couche du Véda au point de vue chronologique).

La vie future, d'après les Brâhmanas, sera immortelle pour ceux qui auront mérité l'immortalité, car les Dieux ont dit à la Mort : « Dorénavant personne ne doit être immortel avec son corps ; c'est seulement quand tu auras pris cette tienne part que, s'étant séparé du corps, il doit être immortel, celui qui doit être immortel ou par la science (liturgique) ou par l'œuvre (liturgique) »... Voici formellement reconnue, pour qui n'a pas mérité l'immortalité sans fin, la cessation de la vie dans l'autre monde par une seconde mort, le *punarmrityu*, comme on la nomme, la « remort »... Dans tous les textes ci-dessus cités, relatifs à une seconde mort d'outre-tombe, le lieu où elle se produit se trouve désigné par un terme qui signifie «dans ce monde de là-bas» — le monde des Pères, — jamais par *svarge loke* « dans le monde du ciel » — le monde

des Dieux, soustraits à la mort et où les hommes peuvent parvenir. — Que devient l'homme quand il subit la remort dans l'autre monde ? L'esprit hindou, après avoir passé par une progression plus ou moins lente, mais logique, de l'incertitude de l'immortalité pour tous à l'affirmation d'une remort, devait en venir à spéculer sur le sort postérieur de celui qui mourait là-bas. L'anéantissement, au sens que nous donnons à ce mot, était sans place, à ce qu'il semble, dans les croyances. Dès lors, une solution très simple s'offrait par analogie : mourir ici-bas, c'est perdre la vie dans le monde d'ici-bas et passer dans le monde de là-bas : mourir là-bas, c'est passer dans ce monde d'ici-bas.

La théorie se précise dans les Upanishads : d'une part, l'immortalité vraie dans le monde de Brahma ; d'autre part, pour ceux qui vont dans le monde des Pères, retour ici-bas par la pluie et les plantes : « car ici, quand il pleut, les plantes naissent ; après que l'on a mangé les plantes et bu l'eau, il procède de là ce suc (nutritif), du suc la semence, de la semence les bêtes ». Le genre de naissance en ce monde, naissance dans une famille de tel ou tel rang, naissance animale de tel ou tel genre (dont l'idée repose sans doute sur de vieilles croyances aux incorporations et métamorphoses), est lié à la science ou aux œuvres dans la vie antérieure. Certain texte exclut pour « les êtres vils » le voyage inutile dans le monde des Pères... »

Le mérite de ce mémoire est très grand : tous les textes qui en forment la trame ont été maintes fois discutés ; mais il semble que personne n'avait soupçonné l'évolution logique, et dont toutes les scansions sont marquées par des témoignages, qui rattache l'eschatologie védique à la doctrine hindoue du Samsâra. — Ce serait, je crois, violenter la pensée du R. P. Boyer que de transformer ses vues, aussi vraisemblables, je le répète, qu'elles sont ingénieuses, en une théorie exclusive : que toutes les notions hindoues de transmigration aient leur origine dans le cercle d'idées védiques, la chose est plus que douteuse ; mais on ne peut trop insister sur ce dogme de la recherche indianiste « que les Brahmanes ont fait l'Inde » : tout ce qui peut être rattaché au Brahmanisme et au Védisme, son prototype, est soustrait à l'obscu-

rité qui règne, quoi qu'on fasse, sur le monde des formes de la pensée primitive, pour entrer en quelque sorte dans la lumière de l'histoire : là où il y a évolution, cause et effet, il y a histoire [1]).

L. de la Vallée Poussin.

Antoine Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams* (Ecole française d'Extrême-Orient). — Paris, Leroux, 1901.

Ces recherches, nouvelles en effet, portent sur les divinités (15-21), les prêtres et prophétesses (-36), les fêtes religieuses, funérailles, etc. (-54), les ustensiles du culte, les eaux lustrales etc. (-63) ; sur la langue, l'écriture, l'alphabet, la paléographie (-96). Elles doivent leur particulière valeur aux textes que l'auteur a publiés et traduits, textes exclusivement liturgiques (96-184) : divinités qu'il faut inviter aux cérémonies, incantations à la déesse Nögarai et aux serpents, hymnes divers, prières des grandes fêtes, rituels funéraires, amulettes pour la purification du mort, abstinences des prêtres. — Suivent la bibliographie (185-193), un index sanscrit et un index analytique (-207).

L'introduction (1-15) donne dès l'abord une idée exacte du volume et en met modestement en lumière toute la valeur. Ce n'est pas une surprise, pour ceux qui savent l'influence prépondérante de l'Hindoustan en Indo-Chine, de constater le caractère hindou et tantrique de ces rituels ; toutes les données étudiées par M. Cabaton appartiennent à la « main droite », c'est-à-dire que les cérémonies érotiques et autres de la « main gauche » sont écartées. Les Chams sont, on le sait, de race malaise ; ils ont subi l'influence khmère, l'influence indienne sous la double forme du Brahmanisme et du Bouddhisme, l'influence musulmane, l'influence annamite et

1) M. Boyer aurait pu le remarquer, — c'était peut-être inutile dans un travail qui s'adresse aux professionnels, — nous devons, suivant toute vraisemblance, tenir les renseignements des hymnes et des Brâhmanas pour volontairement tendancieux : c'est une littérature sacerdotale, et en quelque sorte, si on me permet l'expression, talmudique. Seuls la science et l'acte liturgique sont pris en considération, sont regardés comme efficaces en vue de l'immortalité et du salut. On trouve dans les Brâhmanas des passages nombreux qui sont presque révoltants de cynisme. Cependant il y a des textes, sans doute plus jeunes mais dont les racines sont fort anciennes, les livres de Loi notamment, d'où se dégage une notion morale beaucoup plus compréhensive et beaucoup plus haute.

chinoise. Admirable champ d'investigation pour le savant! — Le philologue fera une moisson abondante de remarques piquantes dans le livre de M. Cabaton: la déformation, la traduction, l'adaptation des mots hindous aux traditions chames sont très curieuses. L'exécution matérielle est digne d'éloges, les gravures et photographies éclairent le texte; je signale surtout celles qui ont trait à la partie philosophique (reproductions de mss.).

L. de la Vallée Poussin.

SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE.

Camille Bos, *Psychologie de la Croyance.* — Paris, Alcan, 1902; 167 pages.

La Bibliothèque de Philosophie contemporaine s'est enrichie d'un volume nouveau : une étude sur la psychologie de la croyance. Voilà bien un sujet aussi intéressant que difficile à traiter dans son ensemble. Il a tenté maints penseurs à notre époque.

Malgré le généreux effort de C. Bos en vue de condenser ce qui a été écrit à ce sujet, nous ne trouvons dans son travail qu'un maigre apport à la solution du problème. Nous n'avons pas là une de ces vigoureuses synthèses où la clarté de l'exposition le dispute à la solidité du raisonnement. L'auteur semble plus préoccupé d'autorités que de raisons. Une définition exacte et précise de la croyance, telle qu'il l'entend, aurait sans doute éclairé son œuvre d'un jour vraiment désirable.

C. B. se range à la suite de toute une pléiade de philosophes, surtout Français et Anglais, pour déprimer le rôle de l'intelligence dans la croyance. Il en fait avec eux le produit des sensations et de la volonté (c'est-à-dire, suivant l'auteur, d'une attention active de la volonté, que celle-ci soit *causa sui* ou non). Ainsi, un aveugle-né ne *croira* pas à l'*existence* des couleurs, parce qu'il ne les voit pas (p. 24). Croire, nous dit-on, c'est *vouloir*, c'est avant tout *agir*, c'est *vivre*. Tout cela nous paraît extrêmement chaotique et paradoxal.

C. B. a cru devoir sacrifier aux exigences de la sociologie,

en consacrant un chapitre à la portée sociale de la croyance. C'est la partie du livre qui nous intéresse (pp. 158-172). Il traite successivement de l'amplification de la croyance chez l'individu dans une société *conformiste*, de la suggestion qu'exerce la croyance de l'esprit fort sur celle de l'esprit faible, des rapports de la croyance avec le langage et enfin de la valeur de la croyance dans l'évolution des sociétés.

Dans le développement de ces quelques points, l'auteur nous présente une part de vérité que dénature très souvent l'exagération. Remarquons au passage que l'intensification qu'obtient une croyance par le seul fait du contact de croyances semblables n'est guère sérieuse. Si à cette occasion l'intelligence n'obtient aucune preuve nouvelle de la solidité de ses croyances, ce ne sera tout au plus qu'une explosion momentanée, un libre cours donné aux sentiments de l'âme à la faveur des circonstances. Jamais il n'y aura une réelle amplification de la croyance, à moins qu'on ne persiste à confondre celle-ci avec la sensation.

Que M. Zola ait *vu* à Lourdes la croyance collective s'intensifier au point d'acquérir la puissance de commander à la matière, ce ne peut être que d'une vision très subjective. A une multitude de savants qui se pressent autour de la Grotte, la philosophie aussi bien que la foi suggère une cause infiniment mieux appropriée aux effets perçus.

L'auteur exagère encore quand il compare la croyance à la mode que certains esprits lancent et imposent par suggestion. En fait de modes, le goût et la bizarrerie sont des motifs que personne ne conteste. Il n'en va certes pas ainsi, quand il s'agit par exemple de croyances religieuses ou scientifiques.

A notre avis, C. B. se trompe surtout là où il cherche à définir les rapports du langage et de la croyance. Il heurte évidemment le bon sens, quand il affirme que le *mot* est représentatif de la *croyance*. Le mot est tout simplement l'expression de l'*idée*, que cette idée soit une croyance ou non ; et il n'y a certes pas lieu de confondre le linguiste avec le mythologue.

« Le langage, ajoute-t-on, n'est pas adéquat à la croyance, d'abord parce qu'il est collectif et qu'elle est individuelle et

par suite, parce qu'il est immobile tandis qu'elle est essentiellement instable... Qu'y a-t-il encore de commun entre le contenu du mot *soleil* et le groupe d'images-idées qu'évoquait ce mot *(sic)* chez les adorateurs de l'antiquité ? » (pp. 166-167) Peut-on être plus malheureux dans un choix d'exemples à l'appui d'une théorie ? Le mot français « soleil » a-t-il jamais évoqué autre chose dans son acception littérale que l'idée de l'astre du jour avec toutes ses propriétés ? Et chez les anciens, chez les Grecs par exemple, n'avait-on pas à côté du mot ἥλιος un terme spécial pour désigner le dieu-soleil : Ἡρακλῆς ? On s'aperçoit que la valeur des mots est plus adéquate et moins relative que l'auteur ne le prétend.

On n'est pas moins surpris d'entendre dire que le mot est « le résultat d'une abstraction... l'extrait pour chacun de ses expériences personnelles », et conclure en conséquence à l'inefficacité du langage pour modifier les croyances d'autrui (p. 168).

Le langage n'en est pas moins l'instrument, bien qu'imparfait (pour C. B.), assurant la circulation de la croyance, principe constitutif et conservateur de la *cohésion*, sur laquelle repose la force sociale (pp. 169-170). Un fonds commun de croyances contribue nécessairement à l'institution et au maintien de toute société. Mais on voit difficilement comment de ce fait l'auteur se permet, à la suite de Durkheim, d'inférer la nécessité du collectivisme social économique.

On ne peut comprendre davantage comment l'existence d'une « société de saints..., d'êtres... chez qui la croyance serait immobilisée » (!) soit impossible par le seul fait de la perfection de la croyance (p. 172).

En somme, dans un langage parfois à rebours du bon sens (qu'on nous pardonne l'expression), C. B. apporte quelques idées utiles en sociologie, mais auxquelles une observation attentive et impartiale des faits nous conseille d'opposer bien des réserves.

P. Evariste, O. C.
S. Th. Lic.

L'abbé Gouyon, *Kant et Kantistes*. — Lille, 1901.

L'auteur, dans le cours de son ouvrage poursuit un double but : d'une part, mettre en relief les grandes lignes du criti-

cisme kantien dans ses sources et dans les doctrines principales qui, à l'heure actuelle, s'y rattachent en France ; d'autre part, établir, en regard de cette critique fondamentale, la doctrine thomiste.

Lorsqu'il étudie les différents ouvrages de Kant, l'abbé Gouyon est trop porté à en exagérer les doctrines au détriment du maître ; à les présenter simplement comme des brèches au sens commun, et des entailles à la vérité traditionnelle.

Tel qu'il l'entend, le scepticisme chez Kant constituerait une forme générale et absolue, meurtrière de toute certitude, même de celle de l'existence des choses, et supprimant en conséquence l'objet même du débat. S'il en était ainsi, à quoi bon discuter avec des adversaires, qui ne nous reconnaîtraient aucune base solide sur laquelle on pût prendre pied, aucun principe d'où l'on pût partir pour démontrer la validité d'une doctrine à l'encontre d'une autre? Nous ne croyons pas que la *Critique de la raison pure* ait, comme l'auteur l'affirme, pour but de démontrer le néant de l'objet ; au contraire, Kant s'y tient constamment sur une réserve prudente qui lui est imposée en vertu même de son système. « Y a-t-il des noumènes ? » s'était demandé Kant ; et logique avec lui-même il répond : « Je n'en sais rien, attendu que ma faculté cognitive se limite au phénomène ».

Relevons également en passant l'opinion de l'auteur sur le doute de Descartes qu'il rend « non seulement méthodique, mais réel ». La distinction profonde qui sépare ces deux doutes, jointe aux textes de l'auteur du *Discours sur la méthode*, aurait dû convaincre M. l'abbé Gouyon que son assertion est sujette à caution.

Pour ce qui concerne la réfutation des jugements synthétiques *a priori*, l'auteur affirme bien que Kant aboutit au sophisme, mais il passe trop légèrement sur la démonstration de leur valeur sophistique.

Dans les chapitres suivants, l'abbé Gouyon étudie deux des principaux disciples de Kant en France : Rabier, auteur d'une *Psychologie* et Liard, dont il critique les principes de *La science positive et la métaphysique.*

Rabier n'est pas un fétichiste du kantisme, car nous le [illegible] ›battre le subjectivisme des catégories et l'innéité

des premiers principes; mais sa doctrine en est-elle moins dangereuse? Ainsi il est adversaire de l'objectivité des sensations; il sacrifie pleinement au phénoménisme; et s'il rejette l'idéalisme du maître, ce n'est que pour y substituer un hallucinisme équivalent.

Liard est plus fidèle. Contre lui il s'agit d'établir la valeur de la métaphysique comme science et comme science de l'être réel. L'auteur développe la doctrine thomiste dans ses grandes lignes, mais on peut regretter que dans son exposé il n'ait pas recours aux sources elles-mêmes, auxquelles il puise d'ailleurs très rarement.

Cette critique que nous relevons à propos d'un chapitre, nous pourrions l'étendre à tout l'ouvrage; mais nous préférons regarder le travail de M. l'abbé Gouyon comme un essai, et à ce titre il est digne de tous éloges. Comme l'auteur le fait remarquer, et nul ne l'ignore d'ailleurs, la philosophie kantienne a fait ces dernières années des ravages inouïs dans les domaines de la philosophie française. Elle a même importé des éléments de protestantisme dans la théologie des séminaires, et tout récemment encore nous avons vu le ministère de l'instruction publique rétablir les crédits relatifs aux facultés de théologie protestante. L'enseignement officiel y a prévu sans doute quelque succès pour l'avenir. Il s'ensuit par conséquent qu'il importe non seulement de dénoncer le danger, mais aussi et surtout de le prévenir efficacement par un exposé doctrinal apte à rendre aux intelligences égarées l'orientation orthodoxe dont elles sont privées. Le livre de M. l'abbé Gouyon, quoi qu'imparfait dans le détail, répond généralement bien à ce besoin.

H. Domont.

SOCIOLOGIE MORALE.

Victor du Bled, *La société française du XVIe au XXe siècle.* Tome I: *XVIe et XVIIe siècles.* In-12 de XXIX-318 pages. — Paris, Perrin et Cie, 1900.

L'ouvrage de M. du Bled, qui vraisemblablement sera assez étendu, et dont nous avons ici le premier volume, a pour objectif de constituer une étude d'ensemble sur la société polie de la France d'autrefois et d'aujourd'hui, une

œuvre « qui fasse revivre les hommes et les choses depuis le XVIe siècle, au moment où le monde et la cour commencent à se constituer, jusqu'à nos jours ». Il doit consister uniquement dans la publication des nombreuses conférences que l'auteur a faites sur ce sujet et qu'il se contente de compléter plus ou moins avant de les livrer au public (p. XXIII). Mais, s'il est ainsi composé de parties relativement indépendantes l'une de l'autre, on comprend qu'il formera difficilement un tout méthodique, un exposé suivi et parfaitement systématisé de la question ; et c'est là, je pense, ce qui se fait sentir dès ce premier volume, qui traite des points suivants : I. La société au XVIe siècle. Les Amadis. — II. L'Académie de Charles IX et de Henri III. Les femmes du XVIe siècle. — III. Le roman de l'Astrée. — IV. La cour de Henri IV et de Marguerite de Navarre. — V. L'Hôtel de Rambouillet et la Préciosité. — VI. La société intime du cardinal de Richelieu. — VII. La société et Port-Royal.

Outre ce premier inconvénient inhérent à la façon dont est constitué l'ouvrage, la société, au sens où l'entend M. du Bled, est nécessairement quelque chose d'assez indéterminé et dont la notion doit rester flottante ; s'il la définit « l'ensemble des personnes — femmes aimables, hommes distingués — qui ont des loisirs, vont dans les mêmes endroits, s'habillent de la même façon, se recherchent dans le but de créer du bonheur », se rencontrent dans les salons, se plaisent à la conversation parlée ou écrite, se livrent en commun à des divertissements variés, se piquent de courtoisie, et obéissent avant tout au désir de plaire (pp. VIII-IX), en réalité ce n'est pas toujours une société aussi spécialisée qui fait l'objet de ses recherches ; tel est le cas notamment pour les conférences VI et VII. Quant au caractère de son exposition, est-il besoin de dire que celle-ci est surtout littéraire, et qu'étant destinée au débit oral, elle a les défauts et les qualités de la causerie, de cette délicieuse causerie parisienne, si imagée, si coulante, et qui n'est pour ainsi dire elle-même qu'une conversation de salon, mais quelque peu touffue, prolixe, diluée, manquant de relief, et où l'orateur est assuré du succès du moment qu'il sait dire l'anecdote et trouver le bon mot (voir surtout la conf. VI) ? L'impression qui

reste de la lecture de ces conférences ne doit guère différer de celle qu'on emporte de leur audition : c'est le souvenir d'une succession de petits faits, tous plus jolis les uns que les autres, de remarques sages et fines, d'aperçus inattendus, de physionomies agréablement retracées, que sais-je encore ? Mais songez donc à restituer dans ses lignes essentielles le plan suivi par l'auteur, essayez de réduire tout ce qu'il vous a dit à quelques pensées nettes et précises, ou, si vous le voulez, de mettre ses développements en formules ! Je ne crois pas, du reste, que M. du Bled songe à faire œuvre rigoureusement scientifique, et l'on ne peut parler de sociologie à propos de son livre, si par *sociologie* on entend l'étude serrée et précise des faits. Il cite avec soin ses sources et on constate qu'il a fouillé curieusement les auteurs de l'époque dont il s'occupe, comme aussi les principaux ouvrages modernes ; cependant, il n'a pas tout consulté ; et ses notes bibliographiques ne sont pas toujours des mieux ordonnées, des plus critiques, ni des plus complètes. Outre cela, ses études ne sont pas originales au sens propre et profond du mot ; tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est qu'il fait un usage très personnel des renseignements qu'il puise un peu partout. Donc, en somme, son livre n'est pas tant un ouvrage fondamental sur l'histoire de la vie de société en France qu'une suite de causeries agréables, et neuves en leur genre, sur les diverses phases de cette histoire. Aussi bien, pour être une œuvre vraiment historique, je pense que cette peinture de la vie de salon et de conversation aurait dû remonter plus haut que le XVIe siècle, et c'est procéder d'une façon absolument arbitraire, à mon sens, que de faire commencer le développement de la sociabilité française même avec les Valois (XIVe siècle). Sans doute, M. du Bled accorde une mention à la cour de quelques princes du moyen âge et aussi aux cours d'amour, dans lesquelles il veut bien entretenir « une lueur de vie sociale » (pp. 3-6) ; mais le peu qu'il en dit ne suffit-il pas à prouver qu'il ne peut ou ne veut pas en parler? Il y a eu au moyen âge, au Nord comme au Midi, et de très bonne heure déjà, une vie de société intense, non seulement autour des grands personnages qui se sont rendus célèbres dans l'histoire de la littérature et spécialement de

la lyrique courtoise, mais aussi, en quelque sorte, partout où se trouvait la chevalerie, et l'on sait notamment combien c'est un lieu commun chez nos vieux écrivains que le récit ou la mention de longs entretiens « ès chambres des dames ». Pour dresser l'histoire complète de la société française, il faudrait donc y réserver un chapitre au moyen âge, et c'est dommage, vraiment, que ce chapitre n'ait pas au moins été esquissé dans le volume qui nous occupe ; car, si l'exposé de M. du Bled n'a pas une rigueur proprement scientifique, du moins est-il intéressant à plusieurs titres, et aussi intéressant qu'il peut l'être. De plus, il témoigne de la part de son auteur d'un esprit de pondération, de franchise, de tolérance, et de parfaite justice vis-à-vis de ses héros, qui le rend on ne peut plus sympathique, et qui fait de la lecture du livre une jouissance profonde aussi bien pour le cœur que pour l'intelligence. Enfin, si les idées que l'on puise dans ce livre, comme par exemple celle de l'influence heureuse exercée par la femme sur la discipline des mœurs et l'affinement des esprits, gardent toujours quelque chose de flou, je me demande si cela ne prouve pas que la façon dont cet ouvrage est écrit soit la bonne, puisque la société polie elle-même, n'étant pas une institution positive et définie, conserve nécessairement toujours quelque chose de vague dans ses contours.

Alph. Bayot.

SOCIOLOGIE POLITIQUE.

Emile Boutmy, *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle.* In-18 jésus, 455 pages. — Paris, Colin, 1901.

Quelle contribution le présent ouvrage apporte à la sociologie, on l'aperçoit sans peine quand on se rend compte qu'il a pour objet d'exposer et de motiver les idées d'une nation concernant son gouvernement, ou en d'autres termes de dégager les principes mentaux d'une organisation et d'une action politiques, d'ailleurs bien éminentes.

Et c'est une joie surtout de voir entreprendre pareille tentative par un homme que ses antécédents ont déjà parfaite-...nt. M. Boutmy, chacun le sait, possède ès matières

constitutionnelles une compétence renommée : la préoccupation d'explications psychologiques est apparue dès longtemps, peut-on dire, dans ses *Etudes de Droit constitutionnel* comme une des caractéristiques dominantes de sa manière ; enfin n'avait-il pas naguère écrit d'une assez belle allure « le développement de la constitution et de la société politique en Angleterre » ?

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait rien de hasardeux dans ce travail. M. Boutmy n'échappe certes pas au travers bien français des généralisations promptes et faciles, contrepied d'un trait de caractère anglais qu'il souligne lui-même fortement. Mais pourrait-on bien s'y soustraire dans une recherche sur l'esprit d'une nation ? Et, à tout prendre, c'est chose incontestablement heureuse pour la science même que les suggestions ingénieuses de la riche imagination gauloise.

Le présent livre, comme son intitulé l'indique, porte sur le XIXe siècle ; il décrit donc les Anglais de ces cent dernières années. M. Boutmy se défend toutefois, dans sa conclusion, d'avoir voulu mettre à nu les causes de la transformation particulière opérée dans l'Etat d'Outre-Manche au cours de ce siècle. Ce qu'il s'est proposé de saisir dans cette période, « c'est le fond presque permanent de la race, ce qu'elle demeurera dans tous les temps, quelque forme qu'elle revête ».

Dans l'élaboration du sujet ainsi délimité, M. Boutmy suit une marche méthodique ; il procède du général au particulier. Le plan d'ensemble du livre se réduit aux lignes suivantes : psychologie de l'Anglais en général (1e et 2e parties) ; psychologie de l'homme moral et social (3e partie) ; psychologie de l'homme politique (4e et 5e parties).

I. La première partie est fondamentale. Pour M. Boutmy, ce qui fait l'Anglais, c'est avant tout le *milieu physique* dans lequel il vit. Climat tempéré et humide, d'où nécessité et fécondité de l'effort : voilà la base du caractère national qui se traduit par l'initiative et l'action. Vague des sensations et inaptitude aux idées générales, à raison des brumes de l'atmosphère et de ce que l'esprit y est toujours ramené vers les réalités concrètes : voilà ce qui achève de définir la mentalité de ce peuple.

Au passage, notons ces observations de détail qui nous

intéressent : la philosophie anglaise se distingue par son peu d'aptitude et de goût pour la métaphysique ; le seul grand enthousiasme philosophique qu'ait possédé l'Angleterre au cours du dernier siècle, a eu pour objet précisément l'homme qui s'est le plus complètement affranchi de la métaphysique, Aug. Comte ; presque tous les philosophes ont cru nécessaire de suivre leurs principes dans la politique pour en montrer l'application pratique ; cependant l'idéologie politique est subalterne en Angleterre, c'est-à-dire qu'elle s'emploie surtout à rédiger après coup des justifications et des apologies.

Après le milieu tellurique, M. Boutmy analyse ce qu'il appelle le *milieu humain*, c'est-à-dire les éléments ethniques dont est formé le peuple anglais d'aujourd'hui. La race est fort complexe. Elle comprend tout d'abord les éléments autochtones bretons. Elle comprend, d'autre part, les diverses tribus du dehors : les Anglo-Saxons (Germains), introducteurs de la rudesse des mœurs et de l'esprit d'indépendance ; les Normands, importateurs de la langue française. Sur le sol même de l'Angleterre, différentes races sociales se sont en quelque sorte successivement formées et développées : race agricole du XIe à la fin du XVIIe siècle, race commerçante et colonisatrice au XVIIIe, race industrielle au XIXe. Le pays de Galles, l'Ecosse, l'Irlande forment d'ailleurs des annexes tardives et aujourd'hui encore incomplètement assimilées au point de vue moral, religieux, législatif, politique : cependant 800.000 Irlandais et Ecossais sont établis en Angleterre même et influencent par conséquent le caractère national : aux Irlandais revient ainsi d'avoir développé la liberté de la presse, aux Ecossais la science économique et la philosophie. En somme, le point de vue ethnique fournit la base d'une grande diversité. Mais l'insularité fait prévaloir les caractères communs en séparant nettement le peuple anglais des autres peuples.

II. Après cette reconnaissance de la physionomie générale, M. Boutmy esquisse le portrait *moral et social* de l'homme d'Angleterre. C'est plutôt un solitaire qu'un individu subissant l'influence de la société ; de là sa brutalité et sa franchi[illegible] ture, il est optimiste et aime d'agir. [illegible] trouve en Angleterre

des personnalités originales sur un point, pas de révolutionnaires d'une pièce ; c'est que les actifs ont moins le goût de la nouveauté que les passifs : ceux-ci désirent que ce qui les entoure change, parce qu'eux-mêmes restent immobiles.

III. Le terrain est déblayé, les avant-plans sont dégagés : M. Boutmy peut y camper nettement l'homme politique, objet propre de son livre.

Son premier profil est consacré au *citoyen*. Il nous peint ici l'agitation de la vie politique, agitation surtout physique d'ailleurs ; le citoyen est d'habitude flegmatique et docile, mais sa volonté est forte et l'insurrection est toujours considérée comme un droit contre l'oppression. Malgré l'extrême inégalité des conditions économiques, peu d'envie ; chaque classe éprouve pareille satisfaction à faire pareil effort, quel qu'en soit le résultat. C'est aussi parce que le citoyen anglais a l'amour de l'activité pour elle-même qu'il accepte les lenteurs d'un gouvernement à contrepoids ; le déplacement de l'équilibre constitutionnel est insensible, il n'entraîne pas d'arrêt dans le fonctionnement des institutions.

Envisagés comme *hommes de parti*, nous voyons les Anglais se classer hâtivement et à la légère, sans attacher grande importance au programme qu'ils adoptent ; la division de l'aristocratie en conservatrice et libérale est symptomatique à cet égard. Il y a là à la fois du scepticisme et de l'optimisme, et par dessus tout une confiance absolue de chacun dans sa volonté propre.

L'*homme d'État* est également sans principes, il ne s'inspire que de l'opportunité ; on le voit donc alternativement soutenir des systèmes contraires ; on ne le voit jamais défaire l'œuvre de ses adversaires. Heureusement les partis ne mettent pas leur idéal dans une doctrine, mais dans une personnalité ; cela rend leur ralliement bien plus aisé.

L'autorité dont jouit la *loi* est très relative ; son concept même est tout à fait propre à l'Angleterre. Ce qui fait loi, c'est avant tout la coutume. La loi écrite n'a qu'un caractère accessoire, fragmentaire, hésitant.

Mieux établie, pourrait-on dire peut-être, est l'autorité du *Roi*. La royauté subsiste en Angleterre pour diverses raisons qui lui donnent une forte assise dans l'esprit public. D'abord,

elle est la personnification la plus saisissable du pouvoir. Ensuite, elle est un sujet d'intérêt et d'admiration pour les citoyens. Elle a d'ailleurs un solide fondement historique. Pour les colonies, elle semble la suprême garantie contre les attentats éventuels des majorités parlementaires. Elle est enfin une garantie d'autonomie religieuse, objet pratique du schisme anglican dont le roi est le pontife.

Un dernier ordre de questions politiques fait l'objet d'assez longs développements de la part de M. Boutmy : celui des *rapports mutuels de l'individu et de l'État.*

L'*individu*, on l'a dit déjà, a en Angleterre le goût de l'action pour l'action ; c'est un besoin de son tempérament. Aussi jouit-il de longue date de la liberté personnelle qui le garantit contre tout arbitraire des pouvoirs. Les libertés publiques (réunion, association, presse) ne sont en quelque sorte que les moyens légaux qui protègent la liberté personnelle. Le régime parlementaire apparaît comme le complément du système des libertés publiques ; historiquement toutefois il a passé par trois phases : prédominance du Roi, prédominance de l'aristocratie et enfin équilibre des différentes forces sociales ; la prédominance de la volonté populaire ne constituera-t-elle pas une quatrième période ? Non, sans doute, parce que les intérêts du plus grand nombre concordent le plus souvent avec ceux de la totalité ; mais il se pourrait toutefois que l'interventionnisme s'accrût.

C'est encore étudier la situation de l'individu vis-à-vis de l'État que de rechercher le régime fait à la famille, à la propriété et aux groupements spontanés. M. Boutmy découvre ici une famille constituée à l'état de monarchie absolue ; la femme jusqu'en des temps assez proches n'y jouit d'aucune indépendance quant à la gestion de ses biens ; le père possède une autorité indiscutée sur ses enfants ; cependant ceux-ci sont élevés souvent en dehors de l'assistance des parents, et l'absence de réserve héréditaire à leur profit contribue encore à leur faire prendre conscience d'eux-mêmes. Dans le régime de la propriété il y a lieu de remarquer deux choses : une assez grande richesse générale et cependant des inégalités immenses ; une propriété immobilière concentrée et priv [illegible] est sans doute le premier et

le plus étendu des groupes naturels, présente cette particularité d'être éparpillée par tout l'univers ; elle fournit ainsi aux Anglais les plus grandes facilités pour changer de milieu géographique. Les classes sociales, autre groupement naturel résultant surtout de l'économie, sont la *Gentry*, les fermiers, les industriels ; les idées des deux premières sont plutôt favorables à l'interventionnisme ; dans la classe industrielle, les patrons professent le libéralisme économique ; quant aux ouvriers ayant obtenu les avantages économiques avant les droits politiques, ils n'ont pas pris le pli d'attendre tout de la loi. Viennent enfin les confessions religieuses ; la foi est tantôt ferment d'indépendance, tantôt agent d'intolérance ; le plus menaçant pour la liberté est l'alliance de la puissance religieuse avec la puissance civile, telle qu'elle s'est réalisée sous Henri VIII ; les dissidents religieux furent les révolutionnaires et les sauveurs de la liberté civile. De nos jours, la liberté de conscience fait en Angleterre de grands progrès ; en même temps toutefois la démocratie est religieuse ; il y a dans ces conditions des gages pour la liberté.

Somme toute, l'individualisme a une grande force en Angleterre. Mais l'*État* y a, lui aussi cependant, dans *sa mission intérieure* conscience de ses droits. L'unification de l'État a été plus hâtive en ce pays qu'en aucun autre ; mais les particuliers se sont en général offerts pour assumer la charge des nouveaux services : tel l'exemple fameux des juges de paix. Que si l'État exceptionnellement intervient lui-même, il le fait avec une extrême énergie et sans ménagement : ainsi en est-il en matière d'hygiène publique et d'expropriations ; c'est qu'il ne se heurte jamais à l'opposition de principes, mais uniquement à celle de faits contingents.

A l'extérieur l'État anglais est essentiellement actif : cette activité même n'a-t-elle pas en effet pour résultat d'élargir le champ d'action des individus ? Il existe toutefois deux types de politique étrangère : l'une ne poursuit la maîtrise du monde que par la supériorité de la production anglaise ; l'autre vise toujours à étendre les frontières de l'Empire britannique, et c'est celle-ci qui correspond au sentiment qui prévaut dans la nation. L'improbité anglaise à l'égard de

l'Étranger est d'une candeur naïve ; et cette disposition est encore plus accusée depuis les réformes électorales qui ont donné le pouvoir aux couches populaires ; la politique d'un Chamberlain incarne adéquatement leurs aspirations.

Ed. Crahay.

Vte E. M. de Vogüé, *Pages d'histoire.* — Paris, Colin ; 321 pages.

Comme toujours, il y a de tout dans le nouveau volume de M. de Vogüé. Je ne signalerai au lecteur que *les regards français sur l'Angleterre*, *les Pères de l'Impérialisme anglais* et surtout les belles pages : *Au seuil d'un siècle.* Le sociologue y trouvera des aperçus intéressants.

Parlant, par exemple, de la poussée nationaliste en France, l'auteur constate que le réveil du sentiment national dans son pays n'est pas isolé. « Il se rattache à des manifestations similaires dans plusieurs contrées de l'Europe. Il y a des causes générales à ce mouvement universel ; il y en a de particulières à chaque pays. Ces deux ordres de causes ont agi sur le nôtre. » Et vigoureusement, dans le style superbe qu'on lui connaît, l'auteur esquisse les grands traits de son raisonnement et les résultats de ses recherches. Dramatique presque apparaît la lutte entre le nationalisme et le cosmopolitisme au XIXe siècle. Pages à lire et à méditer.

Cyr. Van Overbergh.

O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, traduit de l'allemand avec une introduction par Fr. W. Maitland. — Cambridge, 1900. LXII-197 pp.

Dans le grand ouvrage du juriste allemand Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, il est une section du troisième volume intitulée : « Die publicistischen Lehren des Mittelalters » connue depuis longtemps des historiens et des sociologues. M. Fr. W. Maitland, le distingué professeur de l'Université de Cambridge, a jugé utile de mettre ce chapitre de sociologie politique à la portée d'un public plus nombreux, en le traduisant en langue anglaise. En agissant de la sorte, il a certainement rendu un grand service à ceux de ses

nationaux qui, tout en s'intéressant à l'histoire des doctrines sociologiques, ignorent la grande langue scientifique de nos voisins d'outre-Rhin. Il y a plus. M. Maitland accompagne sa traduction d'une bonne cinquantaine de pages d'introduction, qui constituent un savant commentaire des opinions que Gierke a émises notamment sur l'idée « corporation » au moyen âge et qui peut compter à son tour comme une monographie originale sur cette question en ce qui concerne particulièrement l'Angleterre. On lira également avec profit les pages que M. Maitland consacre à l'influence du droit romain sur le droit médiéval, ainsi que son appréciation sur Savigny et l'école historique du droit.

H. V.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE.

Charles Galy, *La famille à l'époque mérovingienne.* — Paris, 1901.

L'auteur examine dans ce livre comment se forment les liens familiaux à l'époque mérovingienne (VIe et VIIe s.) — quelles sont les relations des individus qui constituent le groupement familial (mari, femme, enfants, esclaves), quant aux personnes et quant aux biens : mariage, divorce, enfants naturels et légitimes, régime des biens — enfin, comment se transmettent les biens de la famille.

Sur les multiples questions auxquelles touche son étude, il s'attache à déterminer les conclusions actuelles de la science. Il vise à établir quelle était l'organisation de la famille mérovingienne, plutôt qu'il ne cherche à savoir pourquoi cette organisation était telle. De sorte que le point de vue sociologique — interdépendance des phénomènes sociaux d'ordre divers — n'est pas systématiquement mis en lumière. Il apparaît cependant, et assez souvent quand on y regarde de près.

Ainsi l'auteur, insistant à diverses reprises sur la forte constitution de la société familiale à l'époque mérovingienne, montre que cette forte constitution tenait, en partie du moins, au stade de civilisation atteint par les populations franques, la famille étant alors le seul groupement social solide ; et ce groupement était trop purement spontané pour

admettre des liens de parenté artificielle comme ceux qui dérivaient du pouvoir attribué au père de famille romain d'admettre ou d'exclure des membres à son gré : de là le caractère naturel de la famille germanique opposé au caractère artificiel de la famille romaine.

Le point de vue sociologique apparaît encore, lorsque l'auteur — et il le fait très fréquemment — montre l'influence du christianisme sur l'organisation de la famille mérovingienne. Donnons-en quelques exemples.

Sous l'influence chrétienne, la situation de la femme s'élève : les peines du rapt sont aggravées, la nécessité du consentement de la femme pour le mariage est proclamée, la polygamie est sévèrement prohibée, les facilités de divorce accordées au mari par les coutumes germaniques sont restreintes, la constitution de dot en faveur de la femme (formation du douaire) devient habituelle, peut-être la communauté de biens entre époux que l'on voit poindre au VIIe siècle est-elle aussi issue d'une pensée chrétienne [1]).

En même temps le mariage des veuves, déjà mal vu des Germains, est déconseillé par l'Église; les empêchements au mariage résultant de parenté deviennent plus nombreux. Plusieurs des réformes ainsi apportées à l'organisation de la famille ont leur contrecoup heureux sur la situation des enfants. De plus, l'Église agit directement sur cette situation en interdisant l'exposition et l'aliénation des enfants.

Quant aux esclaves, l'Église protège leur vie et leur liberté individuelle et favorise leur affranchissement, en en faisant une œuvre de charité spirituellement méritoire, parfois même en payant leur rançon de ses deniers.

Au point de vue du mode de transmission des biens, l'auteur décrit avec beaucoup de précision l'évolution vers le testament qui distingue l'époque mérovingienne. Cette évolution a fait l'objet d'un grand ouvrage récent et remarquable [2]). M. Galy montre la double influence du droit romain et du christianisme qui fit passer les populations franques du

1) Cfr. le livre de Lefebvre : *Introduction à l'histoire du droit matrimonial français* (*Mouvement sociologique*, février 1901).

2) Auffroy, *L'évolution du testament en France des origines au XIIIe siècle*; 1899.

régime ab intestat absolu à un régime d'hérédité ab intestat et de succession testamentaire combinées. Il fait voir l'action de l'Église se traduisant par les formules usitées dans les testaments et par les excommunications fulminées contre les violateurs de legs pieux. Il est juste cependant d'ajouter qu'à l'exemple des Pères de l'Église, les conciles et les capitulaires défendaient aux ecclésiastiques de recevoir les libéralités qui aboutissaient à l'expropriation de la famille du défunt. M. Galy s'est arrêté longuement à déterminer, autant que possible, le régime de la dévolution ab intestat en vigueur chez les Francs.

Il a exposé aussi en détail l'organisation du droit de vengeance et les modes de preuve employés chez les Mérovingiens, montrant comment le caractère d'étroite solidarité qui distingue la famille mérovingienne a mis là aussi son empreinte: les guerres privées, l'institution des cojureurs sont une conséquence de cette solidarité. Mais ici encore l'Église agit dans le sens de la transformation de la vengeance armée en composition pécuniaire.

Ces exemples suffiront à prouver que la sociologie peut trouver profit dans l'ouvrage de M. Galy, lequel invite d'ailleurs à la lecture par la grande clarté qui le distingue.

Georges Legrand.

Gustave Aron, *Étude sur les lois successorales de la Révolution depuis 1789 jusqu'à la promulgation du Code civil* (Ire Partie). — Paris, Larose, 1901.

Cette première partie de l'Étude va jusques et y compris la loi du 17 nivôse an II (10 janvier 1794), laquelle, émanée de la *Convention*, marque l'apogée de la législation révolutionnaire en matière de succession. Les dispositions de l'*Assemblée constituante* s'inspiraient d'idées beaucoup plus modérées. Après la loi de nivôse an II se manifeste une réaction qui, s'accentuant sous le Directoire et le Consulat, aboutit au régime transactionnel du code Napoléon. Tout ce mouvement législatif est, d'ailleurs, assez bien connu.

La nouveauté de cette étude est plutôt dans la mise en relief du grand rôle qu'ont joué dans cette transformation du

droit privé, les idées d'égalité et de liberté déjà précédemment admises comme bases du droit public français. L'auteur démontre très bien comment les législateurs révolutionnaires ont été influencés par ce raisonnement qui leur paraissait irrésistible : tous les Français étant égaux dans l'exercice des droits politiques depuis 1789, il est nécessaire qu'ils le soient dans l'exercice des droits civils. De là la suppression des substitutions, du droit d'aînesse et de la liberté de tester. Quant aux considérations d'ordre pratique, il est rare que les réformateurs y aient fait appel ; ce sont les députés du Midi (pays de droit écrit) qui y recourent pour plaider le maintien de règles ou pratiques admises sous l'ancien régime. Mais ces considérations cèdent devant les idées de liberté et d'égalité. Cela ne tendrait-il pas à prouver la prépondérance des idées morales sur les faits économiques dans les grands mouvements sociaux ?

Georges Legrand.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

Jean Bourdeau, *L'évolution du socialisme* (Bibliothèque d'histoire contemporaine), 330 pages. — Paris, Alcan.

Beaucoup d'auteurs prennent l'habitude de publier en volume leurs articles de revues parus au cours de l'année écoulée. Pour peu que ces travaux se rapportent au même sujet, ils leur donnent une toilette nouvelle, les groupant tant bien que mal en une série de chapitres plus ou moins liés entre eux.

C'est ainsi que semble opérer M. Jean Bourdeau dans le présent volume. Il traite successivement : du « mouvement socialiste en France au XIXe siècle » — des « théories et écoles socialistes contemporaines » — de « la crise du socialisme » — du « socialisme municipal » — du « socialisme politique » — du « socialisme ouvrier » — du « mouvement syndical en France » — du « socialisme et les paysans ».

Tous ces sujets, immenses par eux-mêmes, sont traités d'une façon assez détachée et peu approfondie. C'est une esquisse de l'*évolution du socialisme* plutôt que le tableau achevé.

Pour nous qui ne nous occupons pas ici de la valeur du livre en soi mais des notions sociologiques qu'il dégage, nous avons remarqué de nombreux passages aussi intéressants que suggestifs.

Prenons, par exemple, le chapitre IV traitant du *Socialisme municipal.* D'un bout à l'autre sa lecture inspire des réflexions, fait naître des rapprochements, suggère des conclusions sociologiques de la plus grande actualité.

S'il est un fait qui frappe les esprits dans l'évolution sociale contemporaine, c'est bien le développement extraordinaire des villes. Ce fait se manifeste avec une intensité pareille dans les pays différents quant à la race, quant à l'étendue, quant à la constitution politique, et même quant à la natalité : aux États-Unis comme en Allemagne, en Belgique comme en Angleterre, en Italie comme en Suisse.

Or, de ce fait mondial qui sort des entrailles mêmes de notre civilisation contemporaine et qui — dans sa généralité — obéit à des causes économiques, découlent une foule de conséquences plus ou moins immédiates dont les observateurs sociaux commencent à s'occuper méthodiquement.

Une de ces conséquences est le socialisme municipal.

Le socialisme municipal s'affirme naturellement avec une intensité différente dans les divers pays. Cette différence de développement d'un germe identique tient à plusieurs causes, sans doute ; mais une des principales est l'obstacle qu'il rencontre dans la législation.

Ainsi, selon la législation des États-Unis les cités, quand elles se fondent, reçoivent une charte d'incorporation qui forme le véritable code de leur gouvernement. « L'organisation municipale repose sur cette conception démocratique que les autorités municipales ne peuvent faire que ce qui leur est expressément permis. »

En Suisse, de même : ce qui n'est pas permis aux assemblées locales, leur est défendu.

Chacun sait qu'en Belgique il en est ainsi, du moins d'après la jurisprudence courante.

Dans ces trois pays, il est certain que la législation met un obstacle sérieux au développement du germe du socialisme municipal. Il est vrai que les flots commencent à battre

les digues ; mais jusqu'ici la loi subsiste et le germe végète.

Il en est tout autrement dans les pays où cet obstacle légal n'existe pas. Témoin l'Angleterre.

« L'Angleterre, dit M. Bourdeau, est la vraie patrie du socialisme municipal. Le champ d'action des municipalités y est plus étendu que partout ailleurs... Le *municipal corporation act* de 1882 permet aux municipalités de faire tous les règlements *nécessaires pour la bonne administration*. C'est une loi de *self government* municipal.... Depuis l'acceptation de la loi d'administration locale de 1888, les communes en Angleterre sont entrées dans une nouvelle phase démocratique et se sont engagées si avant dans les voies du socialisme municipal qu'elles en fournissent le modèle. »

Voici un type : Glasgow.

La ville, suivant M. Bourdeau, a obligé les propriétaires à détruire toutes les maisons insalubres : les quartiers ouvriers ont été transformés. On a vu s'élever d'immenses corps de bâtiments municipaux, que la municipalité met elle-même en location à des taux modérés. La ville a construit des bains, des blanchisseries, des abattoirs, des galeries d'art, un museum, des bibliothèques, des maisons de refuge, des écoles industrielles, etc. Tout cela grâce aux bénéfices qui résultaient, pour la municipalité, d'avoir pris en main différentes entreprises d'intérêt public avec plein succès : les tramways, l'eau, le gaz, la lumière électrique.

Le cas de Glasgow se répète, avec des modalités différentes, dans de nombreuses villes anglaises.

Naturellement ces faits ont trouvé leurs théoriciens, les *Fabiens*. Suivant eux, le socialisme municipal tel qu'il est appliqué jusqu'ici en Angleterre n'est qu'un commencement, un début, « le point de départ d'une évolution considérable dont on a peine à imaginer les phases ultérieures, voire prochaines ». « La tendance générale d'exclure les entreprises privées pour les grands travaux, tels que le gaz, la distribution de l'eau, les tramways, etc. peut dépasser de beaucoup le cadre actuel..... Elles produisent et vendent du gaz : pourquoi ne fabriqueraient-elles pas et ne vendraient-elles pas du pain ? »

Au Congrès des municipalités qui s'est tenu à Leeds, en

1899, on a voté la monopolisation de l'alcool, des débits de boissons, des assurances sur la vieillesse.

Il est possible que les Fabiens se fassent illusion et qu'ils ne tiennent pas compte des réactions toujours possibles surtout contre l'exagération de leur système.

Ce qui est un fait, c'est le développement et l'épanouissement des services publics communaux en Angleterre.

Quelles sont les causes de ce fait ? Il n'est guère, comme on serait tenté de le croire, le résultat d'une idéologie qui, créée dans un cerveau, opérerait ces miracles d'évolution dans l'administration des grandes villes. La cause essentielle est purement économique.

M. Bourdeau le reconnaît quand il écrit : « Le Parlement anglais est encore peu infecté de socialisme, bien qu'il ait commis beaucoup d'hérésies contre l'économie politique orthodoxe et l'évangile de Manchester. Mais les municipalités, par suite du suffrage démocratique et de l'accroissement de l'influence des masses ouvrières, ont été conduites à sortir de la vieille ornière. Obligées de tenir compte des revendications des classes pauvres et de subvenir à leurs besoins, il leur fallait faire de grandes dépenses, et par conséquent elles devaient trouver de nouvelles sources de revenus. Placées entre l'alternative ou d'augmenter les impôts de la commune, ou de transformer en entreprises communales les entreprises privées, les services publics, constitués en monopoles, tels que le gaz, l'eau, les tramways, la force électrique, si fructueux pour les actionnaires des compagnies concessionnaires, — c'est à ce dernier parti que les communes urbaines se sont résolues. Elles étaient admirablement préparées par l'habitude de l'association, par l'esprit commercial, plutôt que bureaucratique, rompu à la pratique des affaires. Elles en ont tiré des ressources considérables. »

C'est donc bien, pressées par le besoin d'argent que les municipalités anglaises, non entravées par la législation, ont exploité commercialement certaines industries à caractère plus ou moins public.

Jusqu'à quel point ce socialisme municipal est-il la réalisation de cet esprit égalitaire que M. Bouglé découvre dans

les agglomérations urbaines et qui lui-même ne serait qu'un produit de la densité de la population ?

Le livre de M. Bourdeau ne fournit aucun renseignement intéressant à cet égard. Aussi bien, n'est-ce pas là une question très spéciale, dont la sociologie commence seulement à s'occuper ?

Ce qui semble résulter clairement de ce qui vient d'être esquissé, c'est la causalité économique du socialisme municipal et l'influence du facteur politique dans son développement.

L'expérience est-elle dès à présent suffisante pour formuler des constantes semblables à celles-ci : « Plus nos municipalités modernes se développeront, plus elles auront une tendance à exploiter à leur profit des entreprises commerciales ou industrielles à caractère public » ?

A vrai dire, il y a de nombreux arguments pour. Mais je reconnais que l'épreuve n'a pas assez duré et n'est pas encore assez générale.

Cyr. Van Overbergh.

Paul Louis, *Histoire du socialisme français.* Edition de la *Revue blanche.* — Paris ; 313 pages.

Cette histoire du socialisme français n'est pas conçue ni exécutée suivant la coutume. Elle contient, somme toute, fort peu de faits individuels et, quand elle en signale, elle ne les envisage que comme représentatifs de faits collectifs.

Bref, elle constitue un essai intéressant de la méthode du matérialisme historique, au sens large du mot.

Elle applique cette méthode à la France et spécialement au socialisme français du XIXe siècle.

Le sociologue voit dès l'abord la grande portée de semblables recherches, encore qu'elles soient, dans l'espèce, rudimentaires et souvent aprioristes. C'est par des études semblables, répétées et systématiques qu'on finira par pouvoir mesurer avec exactitude la portée précise de la méthode historique de Marx. Dès à présent il n'est plus permis de la traiter avec dédain. On n'en est plus au temps où l'unique [illegible] était le *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte.*

Sans compter la féconde et savante école allemande dont Lamprecht reste le porte-drapeau, il y a nombre de travaux sérieux des marxistes eux-mêmes et celui de M. Paul Louis en est un. C'est à ce point de vue surtout que je le signale à l'attention des sociologues.

Naturellement, beaucoup de réserves s'imposent.

J'insinuais tout à l'heure que nombre de pages de l'*Histoire du socialisme français* suintaient l'apriorisme. Les premières pages en sont tellement pénétrées qu'elles sont capables de décourager le lecteur à l'esprit positif et sérieux, qui a dépouillé le préjugé de l'auteur. Ainsi M. Paul Louis en est encore à traiter le facteur religieux à la manière des Voltairiens du XVIIIe siècle. Selon lui, la religion catholique, par exemple, est « fondée sur la négation du bon sens et de la science » (p. 3).

Ce sont là des faiblesses que le lecteur doit pardonner. Qu'il ne se laisse point arrêter par ces signes d'« enfance sociologique » ; qu'il poursuive sa lecture ; il se sentira récompensé, tant M. Paul Louis met bien en lumière certains côtés de la lutte des classes dans la France du XIXe siècle.

Tel est, en effet, le service le plus intéressant qu'aura rendu ce travail.

Ce que Marx avait réalisé dans son *18 Brumaire*, pour une petite partie de l'histoire de France du XIXe siècle, M. Paul Louis l'essaie pour le siècle entier.

Les titres des chapitres suffisent à délimiter le sujet : le XVIIIe siècle et la propriété ; — la révolution de 1789 et Babeuf ; — les précurseurs (Saint-Simon et Fourier) ; — le premier soulèvement prolétarien (les luttes de classes de 1830 à 1840) ; — de Louis Blanc à Proudhon ; — la poussée sociale de 1848 (de février à juin) ; — id. (de juin à septembre) ; — la Commune ; — de la Commune à la crise (1871-1898).

Relisez maintenant le projet de l'auteur et vous aurez une idée précise du livre. Il présente au lecteur l'histoire du socialisme français, qu'il ne faut pas confondre avec l'histoire des ouvriers en France ; il entend montrer comment s'est constitué — depuis le XVIIIe siècle jusqu'à l'aube du XXe — le prolétariat, comment est née l'idée d'une classe

prolétarienne distincte, comment cette classe s'est comportée à travers les vicissitudes politiques et sociales survenues depuis la Révolution. Tandis que les « serfs de l'ancien Régime ont dû attendre des centaines et des centaines d'années avant d'avoir un programme à eux », tandis que « les esclaves des sociétés antiques n'ont jamais joué de rôle précis ni à Athènes, ni à Sparte, ni à Rome », le prolétariat du XIXe siècle « professe des théories tellement arrêtées que d'aucuns, par ironie, les ont qualifiées de dogmes ». L'auteur veut rechercher « l'origine de ces thèses, leur expansion à travers le siècle, leurs relations avec le milieu économique où elles évoluaient ».

C'est ce dernier point qui intéressera surtout le sociologue.

On sait que d'après la thèse marxiste, toute idéologie n'est que le produit plus ou moins direct du système économique. Que cette idéologie, une fois née et se développant sous une forme déterminée, exerce à son tour une influence plus ou moins importante, peu importe. Dans l'ouvrage de M. Paul Louis il s'agit de l'idéologie du socialisme lui-même. Il est piquant dès lors de voir comment les socialistes cherchent à démontrer que leurs doctrines ne sont que des produits de l'évolution économique.

Sans doute, Marx et Engels ont posé la question générale avec maîtrise, notamment dans le *Manifeste communiste*. Mais c'est du côté des détails d'application que leurs adversaires de toutes les écoles opéraient en tirailleurs. Les uns les chicanaient sur les utopistes du commencement du siècle; les autres sur les théoriciens de 1848 ; un grand nombre enfin sur les divers courants actuellement dessinés au point de vue théorique au sein du prolétariat français qui n'est cependant, somme toute, que le produit d'une seule et même évolution économique.

C'est à ces critiques que semble répondre le livre de M. Paul Louis.

Dans ses grandes lignes, l'*Histoire du socialisme français* n'est que la projection systématique et détaillée des idées du *18 Brumaire* de Marx, sur tout le siècle. Pour la partie centrale — la révolution de 1848 jusqu'à l'avènement de l'Empire

— ce n'est même que la répétition du maître. Je serais tenté de faire la même remarque pour la partie immédiatement antérieure. Toutefois l'originalité de notre auteur est d'avoir étayé de quelques arguments nouveaux la thèse de ses prédécesseurs.

Pour la période révolutionnaire et même pendant le premier quart de ce siècle, il constate un fait intéressant — que les marxistes n'ont pas encore expliqué — que le communisme de 1796 puisait ses éléments « non point dans l'évolution économique d'une société qui se transformait encore lentement, mais dans des considérations *idéalistes* de justice et d'égalité sociale ».

Toute cette première partie du livre est intéressante à lire et à relire. Nous avions depuis longtemps le jugement, érigé en dogme, de Marx et d'Engels sur les socialistes utopistes français de la première moitié du XIXe siècle. A peine, contre lui, avait osé se lever timidement la critique d'un Malon et d'un Rouanet. Le socialisme français, dans l'opinion des marxistes de tous pays, n'aurait été qu'un bouquet d'utopies dans lequel on pouvait découvrir à la rigueur quelques germes du socialisme scientifique. Ce serait au socialisme allemand que reviendrait incontestablement la gloire du système scientifique dont se revendique aujourd'hui le socialisme mondial. Or, notre auteur est chauvin à sa manière. Il n'admet pas l'hégémonie allemande. Sous toutes les pages de son livre palpite cette préoccupation, confessée dans sa préface : prouver que la France a fourni la substance même du communisme et du collectivisme ; l'Allemagne n'a donné que la forme dernière et l'enchaînement dialectique des notions.

Remarquons en passant qu'il est étonnant que les Anglais ne se soient pas encore mis de la partie pour revendiquer à leur tour la priorité. Il semble qu'ils auraient de solides arguments à mettre en ligne.

De cette discussion ainsi généralisée sortirait probablement cette conclusion que les trois nations qui ont dominé la pensée du siècle ont fourni, chacune, des éléments très importants à ce complexus qui depuis cinquante ans porte le nom de « socialisme scientifique ».

M. Paul Louis reconnaît toutefois que la pièce fondamentale du socialisme scientifique reste le *Manifeste communiste*. « Si l'on veut indiquer, dit-il, sa signification générale, les éléments nouveaux qu'il apporte dans le processus prolétarien, en dehors de la proclamation même de l'internationalisme, on saluera, en lui, la substitution du socialisme rationnel, réaliste, scientifique, à l'idéalisme et à l'utopie, qui jusque-là avaient trop souvent revêtu de leur phraséologie les déductions les plus légitimes. On y notera surtout — car telle est la dominante, — l'exposé de la conception historique qui, en germe dans Saint-Simon, s'est imposée définitivement avec Marx, et qui a mis, à la base de tous les phénomènes politiques et sociaux, les remaniements de la structure économique. »

Si le *Manifeste communiste*, né en dehors de la France, attire peu à peu l'attention du prolétariat du monde entier, y compris la France, c'est qu'il n'est, suivant notre auteur et ses congénères, que l'expression théorique de la civilisation contemporaine. Le prolétaire peut s'y mirer comme dans un miroir. Il peut y contempler sa classe en marche vers l'avenir.

A mesure que le prolétariat devient plus conscient de sa force, il voit ses destinées suivant l'exposé du *Manifeste communiste*. Aujourd'hui, dans tous les pays, les partis ouvriers sont ralliés à ces idées fondamentales.

C'est que la théorie est bien le reflet de l'évolution économique.

Si en France la résistance au marxisme fut de tout temps plus forte qu'ailleurs, n'est-ce pas que la petite bourgeoisie s'est presque toujours mêlée aux mouvements ouvriers ? De là sans doute la longue hégémonie du proudhonisme sur l'esprit de l'ouvrier français, car Proudhon est, par définition marxiste, le théoricien du petit bourgeois.

Même depuis la Commune la lutte entre l'esprit de Proudhon et l'esprit de Marx a continué avec des alternatives de succès et de revers, oscillations qui correspondent suivant notre auteur, à la prédominance réelle de la petite bourgeoisie ou du prolétariat dans la direction de la classe ouvrière. Cet
e irait cependant s'affaiblissant, à raison précisé-

ment du développement prodigieux du prolétariat vis-à-vis de la petite bourgeoisie.

C'est la thèse traditionnelle du marxisme qu'il serait bon de voir discuter à fond. Notre auteur faiblit à ce moment de sa tâche.

Il constate toutefois qu'au-dessus de toutes les divisions actuelles des militants plane un programme prolétarien unique.

« Le prolétariat révolutionnaire de France, qu'il écoute Guesde ou Vaillant, Brousse ou Allemane, ou encore qu'il adhère avec Jaurès à la Fédération des indépendants, inscrit en ses cahiers: 1° la socialisation des moyens de production; 2° la conquête des pouvoirs publics par la classe ouvrière; 3° l'entente internationale des travailleurs. Les éléments de la triple formule se retrouvent dans le document de 1880; elle a été adoptée comme base des travaux du Congrès de 1899: au cours des vingt dernières années écoulées, il n'y a donc pas eu de changement dans la direction même du socialisme. »

Le marxisme reste triomphant. C'est l'idéologie du prolétariat adulte, conscient de sa force grandissante et de ses destinées les plus proches.

Que de restrictions, de points d'interrogation et d'observations appelle cette thèse audacieuse mais vaste et simpliste!

Plusieurs écrivains socialistes se sont chargés d'en formuler un grand nombre. Tout le monde les connaît, je me contente d'en évoquer le souvenir. Il m'a paru intéressant de faire toucher du doigt l'amplitude et la simplicité du point de vue et de la conclusion de l'*Histoire du socialisme français*; il ne saurait entrer dans le cadre de ce compte rendu d'en discuter les résultats plus ou moins scientifiques.

Cyr. Van Overbergh.

Jean Jaurès, *Études socialistes*. — Paris, Société d'éditions littéraires et artistiques; 1902. LVIII-275 pages.

Encore un livre formé d'études parues ces derniers mois dans *la Petite République*. Ces articles « ne prétendent pas épuiser les sujets qu'ils traitent; ils ne sont évidemment

qu'un fragment, ou plutôt une préparation d'une œuvre plus vaste, plus dogmatique et plus documentée, où l'auteur voudrait définir exactement ce qu'est, au début du XXe siècle, le socialisme, sa conception, sa méthode et son programme ».

M. Jaurès ne nie pas que le parti socialiste ne soit très divisé, surtout en France. Mais il ne croit pas ces divisions « irréductibles ». Sans doute, elles tiennent à de graves dissentiments ou du moins à de graves malentendus sur les méthodes. Ce serait là une espèce de maladie de croissance.

« Les socialistes, affirme-t-il, peuvent assigner des *causes* différentes à la croissance du prolétariat, ou du moins ils peuvent donner aux mêmes causes des valeurs différentes : ils peuvent faire la part plus ou moins grande à la force de l'organisation économique ou de l'action politique. Mais *tous* constatent que par la nécessité même de l'évolution capitaliste qui développe la grande industrie, et par l'action correspondante des prolétaires, ceux-ci sont la force indéfiniment grandissante qui est appelée à transformer le système même de la propriété. »

Constatation importante! Tout comme M. Paul Louis dans son *Histoire du socialisme français*, M. Jaurès reconnaît que « c'est le mérite décisif de Marx, le seul peut-être qui résiste pleinement à l'épreuve de la critique et aux atteintes profondes du temps, d'avoir rapproché et confondu l'idée socialiste et le mouvement ouvrier ».

Donc, tout ce qui accroît la puissance intellectuelle, économique et politique de la classe prolétarienne accélère cette évolution (politique et sociale du prolétariat), anime, élargit et approfondit le mouvement.

Mais comment s'accomplira l'évolution finale ? Quelle sera la méthode de réalisation socialiste et quel sera le mode d'accomplissement ?

Marx, s'appuyant sur l'expérience du passé, élevait à la hauteur d'une loi sociologique, la nécessité d'une prise de possession révolutionnaire du Pouvoir par la classe prolétarienne.

M. Jaurès combat cette loi marxiste. A l'encontre d'elle, il dresse la sienne. « Je suis convaincu, dit-il, que dans l'évolution révolutionnaire qui nous conduira au communisme, la

propriété collectiviste et la propriété individuelle, le communisme et le capitalisme seront longtemps juxtaposés. *C'est la loi même des grandes transformations.* »

Ce n'est donc pas par une violente révolution que le prolétariat arrivera au Pouvoir, mais par l'organisation méthodique et légale de ses propres forces sous la loi de la démocratie et du suffrage universel (p. LI). Pour celui qui accepte ces « vérités désormais nécessaires », des méthodes précises et sûres de transformation sociale et de progressive organisation surgissent. L'évolution prend la place de la révolution.

Tout le livre de M. Jaurès n'est pour ainsi dire que le commentaire habile et éloquent de la loi sociologique qu'il a dressée contre celle de Marx. A ce point de vue, il sera du plus grand intérêt pour nos lecteurs.

Toutefois, qu'on n'y cherche pas ce qui n'y est pas. La démonstration de M. Jaurès n'a point les allures d'une argumentation scientifique, calme, sereine, historique. C'est le polémiste qui tient la plume. La fièvre du combat l'agite. Sous les phrases sonores on sent trop le frémissement de l'homme politique qui veut convaincre malgré tout, quelle que soit souvent la faiblesse de certaines prémisses.

Cyr. Van Overbergh.

Que faut-il faire pour le peuple ? Esquisse d'un programme d'études sociales, par l'abbé Millot, aumônier du Collège Ste-Barbe ; 581 pages. — Paris, Lecoffre.

C'est un livre de vulgarisation d'économie sociale. Il contient, à ce point de vue, des aperçus et des documents importants.

Si nous le signalons parmi plusieurs autres semblables, c'est que les idées de M. l'abbé Millot sur la sociologie sont celles d'un trop grand nombre d'hommes d'œuvres catholiques et que ces idées sont erronées d'un bout à l'autre.

« Les collectivistes, dit l'auteur, sont convaincus que la révolution sociale, en supprimant les causes de souffrance, rendra l'homme radicalement bon et heureux. Ils se réclament de la *Sociologie*, cette science en formation qui s'appelait

autrefois la philosophie de l'histoire et qu'ils ont laïcisée, en supprimant la Providence. La société humaine n'est plus qu'un gigantesque organisme, un monstre colossal, dont nous sommes les cellules vivantes et qui évolue suivant des lois fatales qu'ils prétendent avoir enfin découvertes. Cette évolution doit amener nécessairement et prochainement le collectivisme et le bonheur universel. »

On croit rêver !

Et savez-vous quels sont les sociologues que M. l'abbé Millot cite en note à l'appui des propositions ci-dessus ? — Durkheim, Spencer, Tarde, Lapouge.

Il y a gros à parier que ces messieurs seront étonnés d'être collectivistes ou d'être les instruments du collectivisme.

Pour comble, parmi les livres de Spencer et de Tarde que vise M. Millot, se trouvent l'*Individu contre l'État* et les *Études de psychologie sociale !*

Si les autres renseignements de M. l'abbé Millot valaient ceux-ci, l'ouvrage ne vaudrait certes pas cher. Heureusement qu'il n'en est rien et que sous bien des rapports, la documentation est sérieuse et intéressante.

Nous désirerions simplement que les auteurs d'« économie sociale » étudiassent un peu mieux les sociologues qu'ils citent avant d'en parler, et qu'ils se fissent une idée nette de la sociologie avant d'en traiter comme les aveugles des couleurs.

Cyr. Van Overbergh.

Dr Alfred Nossig, *Die moderne Agrarfrage.* Akademischer Verlag für sociale Wissenschaften. Dr John Edelheim. — Berlin-Bern, 1902. Un vol. de 587 pages.

Ce volume forme la seconde partie d'un grand ouvrage du Dr Nossig intitulé : *Das System des Socialismus.* Il est divisé en deux parties : la première ayant pour but de décrire le développement des conditions agraires au XIXe siècle, la seconde faite d'études sur la situation et l'avenir de la petite propriété, en France d'abord, en Allemagne ensuite. Les conditions actuelles des populations agricoles, les causes, les réformes sont également l'objet des recherches de l'auteur. Une très grande place est faite à l'étude de l'association, sous

ses formes multiples, dans le chapitre consacré à l'Allemagne.

Ce livre n'est pas proprement une contribution à la sociologie. C'est un ouvrage d'économie politique. A ce point de vue, il présente un ensemble de faits et de jugements d'une incontestable valeur. Ce n'est qu'accidentellement, et brièvement, que le point de vue sociologique est envisagé.

Sociologiques sont les parties de l'ouvrage où l'auteur montre les relations entre la situation *économique* et les facteurs *juridiques*, ou bien aussi entre la situation *économique* et les facteurs *géographiques :* deux espèces de relations d'ordre différent.

*
* *

Ainsi, parlant de l'*Allemagne*, le Dr Nossig fait très bien remarquer l'influence que la nature du sol et du climat a exercée sur la forme de la propriété dans les diverses régions. Les pays situés à l'est de l'Elbe, avec leur sol aride, étaient prédisposés à la grande propriété qui, en effet, s'y rencontre, tandis que la fertilité des régions situées à l'ouest de l'Elbe était une circonstance favorable au développement de la petite propriété : et de fait, la petite et la moyenne propriété y sont très répandues.

Cependant cela n'est vrai que d'une façon générale, non d'une façon absolue. Car d'autres facteurs, d'ordre juridique et politique, sont parfois venus se mettre en travers des facteurs géographiques.

Le régime féodal plus prononcé, plus persistant, a, dans certaines contrées de l'Allemagne naturellement favorables à la petite propriété, provoqué la création et le maintien de latifundia nombreux, les paysans jouissant de droits peu étendus sur leurs terres et étant empêchés de les partager ou de les vendre à leur gré. Ce n'est qu'en passant que l'auteur émet cette considération ; elle aurait mérité plus de développement, si son ouvrage avait prétendu être proprement sociologique.

*
* *

Parlant de la *France*, l'auteur examine les conséquences, bonnes et mauvaises au point de vue social et économique,

des mesures d'ordre politique et d'ordre juridique qui marquent la fin du XVIII[e] et le commencement du XIX[e] siècle.

Il constate que la vente des biens nationaux n'a guère augmenté le nombre des propriétaires : ce que Léonce de Lavergne, Tocqueville et beaucoup d'autres économistes de toute école ont d'ailleurs proclamé. Si la petite propriété se trouve dans des conditions assez favorables au début du XIX[e] siècle en France, cela tient d'après lui, à ce que la concentration féodale y fut moindre qu'en Angleterre et dans d'autres pays. — C'est aussi ce que dit Tocqueville.

L'émancipation des paysans des liens de la féodalité n'a pas eu que de bons effets. Elle a amené la perte des droits d'usage, le partage des biens communaux, la mobilisation et l'endettement avec tous leurs excès. En même temps le régime successoral du code Napoléon poussait au morcellement exagéré de la propriété foncière. La liberté de la spéculation nuisait à la vente des produits agricoles. La mauvaise organisation de l'impôt, du système hypothécaire, du système militaire, aggravait la situation économique du petit et du moyen propriétaire. Ainsi de multiples facteurs politiques et juridiques lui créaient une position difficile. Et la concurrence des pays neufs — facteur économique — précipitait sa ruine.

L'ouvrage du D[r] Nossig a pour but principal de donner une formule de socialisme agraire, formule qui, à son avis, n'existe pas jusqu'ici.

Georges Legrand.

H. Francotte, *L'Industrie dans la Grèce ancienne* (tomes VII et VIII de la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége*. 1900 et 1901).

Quoique cet ouvrage n'ait aucune prétention sociologique, nous nous faisons un devoir de le signaler à nos lecteurs comme jetant quelques lumières nouvelles sur la question de la périodisation de l'histoire économique. Nous avons relevé autrefois les critiques qu'Edouard Meyer avait consacrées aux théories de K. Bücher sur l'économie antique [1]). Les

[1]) *Mouvement sociologique*, 1[re] année, p. 231.

recherches exceptionnellement détaillées et consciencieuses auxquelles M. Francotte s'est livré, ont définitivement fait justice de ces théories exclusives. Et l'auteur ne se contente pas de ce résultat purement négatif — une victoire trop facile à ses yeux ; — son travail apporte à la science des résultats positifs importants. Il ne se borne pas à prouver que la Grèce a connu l'économie d'échange, caractérisée par la division du travail, la grande industrie et le grand commerce, avec toutes les institutions que cet état de choses comporte. Il démontre que la Grèce a passé par un certain nombre de stades économiques semblables, mais qu'on doit se garder de considérer comme identiques, à ceux qu'ont parcourus les grands peuples européens modernes. Ces stades, M. Francotte les détermine avec une précision que l'on pourrait qualifier d'audacieuse si les documents n'étaient pas toujours là, au bas des pages, pour la légitimer. Ajoutons qu'au point de vue de la critique analytique aussi bien que sous le rapport de la critique synthétique, cet ouvrage a rencontré partout les appréciations les plus flatteuses. Les sociologues, avides de comparer des civilisations, pourront désormais, du côté de l'antiquité du moins, opérer sur un terrain relativement ferme.

H. V.

LISTE

DES

Ouvrages reçus par la Rédaction du "Mouvement Sociologique"[1]

Allan H. Willet, Ph. D. — 1901. The economic theory of risk and insurance. New-York, The Columbia University Press. — Macmillan Studies in history, economics and public law. Vol. 14, nº 2 (0,155 sur 0,24) 281 p.

1901. — Annales de l'Institut international de sociologie publiées sous la direction de René Worms. Tome VII. Travaux du quatrième congrès tenu à Paris en 1900. Paris, Giard et Brière, 1 vol. 0,14 sur 0,22 317 p., 7 fr.

1901. — Annals of the American Academy of political and social science. Philadelphia, American Academy of political and social science, vol. 17, nº 3, mai 1901.

1901. — Annals of the American Academy of political and social science. Philadelphia, American Academy of political and social science, vol. 18, nº 3, nov.

1902. — Annals of the American Academy of political and social science. Vol. 19, nº 1, jan. 1902. Whole nº 68.

1902. — Annals of the American Academy of political and social science. Philadelphia, American Academy of political and social science, march.

1899. — 18th Annual report of the Bureau of american ethnology. Washington, Government Printing Office, 2 vol., 0,19 sur 0,285.

Benno Erdmann. — 1901 Die Psychologie des Kindes und die Schule. Bonn, Cohen, broch. 0,135 sur 0,21.

Bompas — 1902 The problem of the Shakespeare Plays. London, Sampson Low, 1 vol., 0,145 sur 0,22, 116 p.

Boutmy, Emile. — 1902 Eléments d'une psychologie politique du peuple américain. Paris, Armand Colin, 1 vol., 0,12 sur 0,19, 366 p.

Carus, Paul — 1901 De Godsdienst der wetenschap, vertaald door Manette Bruijel de Favauge. Utrecht, H. De Vroede, 1 vol., 0,14 sur 0,20, fr. 0,90.

Chabut, R. P. — 1902 La science de la religion. Deuxième édition. Paris, Poussielgue, 1 vol., 0,14 sur 0,225, 536 p., 5 fr.

1) Il ne sera rendu compte dans le « Mouvement » que des ouvrages d'un caractère sociologique (N. D. L. R.)

Christ, B. Dr. — 1901 L'Église chrétienne et ses mœurs. Tableaux d'histoire. Traduit de l'allemand par Louis Goumaz.Lausanne,Pavot, 1 vol., 0,12 sur 0,18, 179 p.
Cohn, Jonas. — 1901 Allgemeine Aesthetik. Leipzig, Engelmann, 1 vol., 0,155 sur 0,23, 293 p.
Cornelissen, Christian. — 1900 En marche vers la société nouvelle. Principes, tendances, tactique de la lutte des classes. Paris, Stock, 1 vol. 0,12 sur 0,185, III-321 p., fr. 3,50. Bibliothèque sociologique, nº 29.
Crawley. — 1902 The mystic rose. A study of primitive marriage. London, Macmillan, 1 vol. 0,15 sur 0,23, 492 p.
Dagan, Henri. — 1901 Superstitions politiques et phénomènes sociaux. Paris, Stock, 1 vol. 0,125 sur 0,19, 296 p., fr. 3,50.
Rousiers, Paul de — 1901 Les syndicats industriels de producteurs en France et à l'étranger. Paris, Colin, 1 vol. 0.12 sur 0,185.
Desertis, V. C.— 1901 Psychic philosophy as the foundation of a religion of natural law. Second edition. London, Philipp Wellby, 6, Henrietta street, Coventgarden, 1 vol., 0,13 sur 0,195. 342 p.
Vogüé, Vte E. M. de — 1902 Pages d'histoire. Paris, Armand Colin, 1 vol. 0,12 sur 0,19, 320 p.
Durand de Gros, J. B. — 1901 Questions de philosophie morale et sociale, publié avec une introduction par D. Parosi. Paris, Alcan, 1 vol. 0,12 sur 0,186, fr. 2,50.
Dw Scisco, Louis. — 1901 Political natavism in New-York state. New-York, the Columbia University Press. Macmillan Studies in history, economics and public law, vol. 13, nº 2 (0,155 sur 0,24), 259 p.
Engels, Frederico. — 1901 L'origine della Famiglia, della Proprietà privata e dello Stato in relazione alle ricerche di D. H. Morgan. Versione di Pasquale Martignetti. 2a Edizione definitiva con introduzione di Edoardo Bernstein. Milano, Uffici della critica sociale, Portici Galleria, 23, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; XXXVI-241 p., 3 fr.
Eucken, Rudolf. — 1901 Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweiter Welten. Berlin, Reuther & Reichard, broch., 0.15 sur 0,21. 44 p., fr. 0,60.
Ferran, Lorenzo Paolo — 1902 Il popolo che cosa fu — che cos'è — che cosa dev' essere. Saggio intorno alla quistione sociale. Genova, Fassicomo, 1 vol., 0,15 sur 0,23, 488 p., 4 fr.
Flick, Alexander Clarence. — 1901 Loyalism in New-York during the american revolution. New-York, the Columbia University Press. — Macmillan Studies in history, economics and public law, vol. 14, nº 1, 0,155 sur 0,24, 281 p.
Flour de Saint-Genis. — 1902 La propriété rurale en France. Paris, Colin, 1 vol. 0,135 sur 0,20, 445 p., 6 fr.
Fogazzaro, Antonio. — 1901 Il dolore nell'Arte. Milano, Baldini, Castoldi, 1 vol. in-8º, 80 p.
Fonsegrive, Georges. — 1898 Catholicisme et Démocratie. Paris, Lecoffre, 1 vol., 0,125 sur 0,19, 281 p.

Fourquet, Emile. — 1901 Les faux témoins. Essai de psychologie criminelle. Préface de Tarde. Châlons-sur-Saône, imprimerie Bertrand. 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 171 p., fr. 2,50.

Fragapane, S. — 1897 Obbietto e Limiti della filosofia del diritto. I. Criteri d'une limitazione positiva della filosofia del diritto. Roma, E. Loescher et Cie, 1 vol. 0,17 sur 0,25 ; 156 p., fr. 2,50.

Fragapane, S. — 1899 Obbietto e Limiti della filosofia del diritto. II. Le relazioni gnoseologiche e pratiche della filosofia del diritto. Roma, E. Loescher et Cie, 1 vol. 0,17 sur 0,25 ; 168 p., fr. 2,50.

Ganzmann, O. — 1902 Ueber Sprach und Sachvorstellungen. Ein Beitrag zur Methodik des Sprachunterrichts. Berlin, Reuther et Reichard, broch. 0,15 sur 0,235 ; 80 p., 1 M. 80.

Gerhard, Heine. — 1900 Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig, Haberland, broch. 0,185 sur 0,24 ; 103 p., 2 M.

Gierke, Otto. — 1901 Political theories of the middle age. Translated by Frederic William Maitland. Cambridge, at the University Press, 1 vol. 197 p.

Giraud, Victor. — 1902 Essai sur Taine, son œuvre et son influence d'après des documents inédits, 3e édition. Paris, Hachette, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 311 p.

Goujon, abbé. — 1901 Kant et Kantistes. Etude critique selon les principes de la métaphysique thomiste. Lille, Morel, 1 vol. 0,145 sur 0,23 ; 331 p.

Goyau-Pérate, Fabre. — S. D. Le Vatican. Le gouvernement de l'Église. Les palais apostoliques. Congrégations, secrétaires, bibliothèques. Paris, Firmin Didot, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 306 p.

Goyau-Pérate, Fabre. — S. D. Le Vatican. La Papauté et la Civilisation. L'histoire et les arts. Paris, Didot. 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 466 p.

Grosse, E. — 1902 Les débuts de l'art. Traduit de l'allemand par E. Dirr. Introduction par Léon Marillier. Paris, Alcan, 1 vol. 0,149 sur 0,22 ; avec 39 fig. dans le texte et 3 planches hors texte, 6 fr.

Guiraud, Jean. — 1902 L'Église et les origines de la Renaissance. Paris, Lecoffre, 1 vol. 0,125 sur 0,19 ; 329 p., fr. 3,50.

Gumplowicz, Ludwig. — 1902 Die sociologische Staatsidee. Zweite vermehrte Auflage. Innsbruch, Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung, broch. 0,15 sur 0,23 ; 224 p.

Gurewitsch. — 1901 Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und die sociale Gliederung der Gesellschaft. Leipzig, Dunker & Humblot, broch. 129 p.

Hall, Leonard. — 1901 The evolution of consciousness. London, Williams & Norgate, 1 vol. 0,145 sur 0,225 ; 152 p.

Hamotaux, Gabriel. — S. D. L'énergie française. Paris, Flammarion, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 367 p., fr. 3,50.

Hirsch, Max [Melbourne]. — 1901 Democracy versus Socialism. A critical examination of socialism as a remedy for social injustice and an exposition of the single tax doctrine. London, Macmillan, 1 vol. 0,14 sur 0,22 ; XXXIV-481 p.

Jaurès, Jean. — 1901 Histoire socialiste (1789-1900) sous la direction de Jean Jaurès, tome I. La Constituante (1789-1791). Paris, Rouff. 1 vol. 0,91 sur 0,285 ; 758-VII p., 10 fr.
Joly, Henri. — 1902 A la recherche de l'éducation correctionnelle à travers l'Europe. Paris, Lecoffre, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 378 p.
Kidd, Benjamin. — 1902 Principles of western civilisation. London, Macmillan, 1 vol. 0,155 sur 0,23 ; 518 p.
Koeze, G. A. — 1901 Crania ethnica Philippinica. Ein Beitrag zur Anthropologie der Philippinen. Mit 25 Tafeln. Haarlem, Kleinmann, broch. 0,245 sur 0,32 ; 24 p.
Kolgen, David. — 1901 Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland, zur Geschichte der Philosophie und social. Philosophie des Junghegelianismus. Bern, Sturzenegger, 1 vol. 0,155 sur 0,23 ; 319 p.
Laplaigne, H. — 1900 La morale d'un égoïste. Essai de morale sociale. Paris, Giard et Brière, 1 vol. 0,145 sur 0,225 ; 262 p., 5 fr.
Letourneau, Ch. — 1901 La psychologie ethnique. Paris, Schleicher, 1 vol. 0,125 sur 0,19 ; 556 p., 6 fr.
Loeb, Isidor. — 1901 The legal property relations of married parties. A study in comparative legislation. New-York, The Columbia University Press. Macmillan Studies in history, economics and public law, vol. 13, nº 1 (0,155 sur 0,24) ; 197 p.
Luës, Adolf. — 1901 David Hume's religionsphilosophische Anschauungen. Berlin, Gaertner, broch. 0,205 sur 0,25 ; 20 p.
Lullmann, L. Dr. C. — 1901 Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums. Berlin, Schwetcher und Sohn, 1 vol. 0,155 sur 0,235 ; 230 p.
Marx, Karl. — 1901 L'Allemagne en 1848. Karl Marx devant les jurés de Cologne. Révélations sur le procès des communistes. Traduit par Léon Rémy. Paris, Schleicher, 1 vol. in-8º, XII-402 p,
Mehring, Francesco. — 1901 Dodici anni di leggi eccezionali. Prima traduzione italiana autorizzata dall' autore con prefazione di Claudio Treves. Milano, Uffici della critica sociale, Portici galleria, 23, 1 vol. 0,125 sur 0,185 ; VII-287 p., 3 fr.
Merrian, C. E. — 1900 History of the sovereignty since Rousseau. New-York, The Columbia University Press. Macmillan Studies in history, economics and public law. vol. 12, nº 4 (0,155 sur 0,24) ; 227 p.
Millot, abbé. — 1901 Que faut-il faire pour le peuple? Esquisse d'un programme d'études sociales. Paris, Victor Lecoffre, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; XI-518 p.
Newton, H. Marshall. — 1902 Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre Erkenntnistheoretischen Grundlagen. Berlin, Reuther et Reichard, broch. 0,15 sur 0,23 ; 136 p. M. 4,50.
Noiré, Ludwig. — 1900 A sketch of the development of philosophic though tfrom Thales to Kant. London, Macmillan, 1 vol. 1,155 sur 0,235 ; 359 p.

Nordau, Max. — 1901 De Emancipatie van de Joden. 's Gravenhage, W. B. Van Stockhum & Zoon, broch. 0,14 sur 0,20 ; 32 p.
Orano, Paolo. — 1902 Psicologia sociale. Bari, Laterza, 1 vol. 0,125 sur 0,205 ; 352 p.
Pacheu, Jules. — 1901 Introduction à la psychologie des mystiques. Paris, Oudin, 1 vol. 0,125 sur 0,19 ; 140 p.
Pacheu, Jules. — 1901 Psychologie des mystiques. Paris, Oudin, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 140 p.
1902. — Pall Mall Magazine. London, Charing Cross Road, march, n° 108.
Perrone, Fernando. — 1902 Lo Stato moderno nelle presente esigenze sociali. Torino, Casanova, 1 vol. 0,13 sur 0,195 ; 158 p.
Planeix, abbé R. — S. D. Constitution de l'Église. Conférences apologétiques. Paris, Lethielleux, 1 vol. 0,12 sur 0,185 ; 414 p., fr. 3,50.
Potier, Edmond. — 1902 De publieke vrouwen te Parijs en de Zedenpolitie. Naar het fransch door B. P. Vander Voo. Amsterdam, J. Sterring. Broch. 0,151 sur 0,235 ; 18 p., fr. 0,30.
1901. — Quelques mots sur l'étiologie du droit au point de vue marxiste. Idée libre, 1901.
Quesada, Ernesto. — 1900 Discurso pronunciado en el banquete dado a los Periodistas Brasilenos el sabado 27 de octubre de 1900. Buenos-Aires, libreria Bredahl, 615 Rivadavia, 1 vol. 0,115 sur 0,185; 40 p.
Quesada, Ernesto. — 1900 Nuestra raza. Discurso pronunciado en el teatro Odeon el 12 de octubre de 1900. Buenos-Aires, libreria Bredhal, 615 Rivadavia, 1 vol. 0,115 sur 0,185 ; 85 p.
Rivière, Georges. — 1092 L'âge de la pierre. Paris, Schleicher, 1 vol. 0,13 sur 0,18 ; 183 p. avec 26 fig. dans le texte et 4 planches hors texte.
Roisel. — 1901 L'idée spiritualiste. Paris, Alcan, 1 vol. 0,185 sur 0,12 ; 192 p., fr. 2,50.
Salvadori, Guglielmo. — 1901 La scienza economica e la teoria dell'evoluzione.Saggio sulle teorie economico-sociali di Herbert Spencer. Firenze, Francesco Lumachi, 1 vol. 0,17 sur 0,24 : 168 p., 3 fr.
Schmitt, Eugen Heinrich. — 1901 Leo Tolstoï und seine Bedeutung für unsere Kultur. Leipzig, Diederichs, 1 vol. 0,12 sur 0,195 ; 482 p.
Solvay, Ernest. — 1899 La monnaie et le compte. Seconde note complémentaire: l'intérêt de l'argent, l'intérêt comptabiliste et l'impôt. Bruxelles, imprimerie économique, broch. 0,16 sur 0,245 ; 22 p.
Solvay, Ernest. — 1900 Notes sur le productivisme et le comptabilisme. Bruxelles, Lamertin, 1 vol. 0,165 sur 0,25 ; 172 p.
Souben, R. P. Jules. — 1901 Les manifestations du beau dans la nature. Paris, Lethielleux, 1 vol. in-8°, 328 p.
Thode, Henry. — 1901 Kunst, Religion und Kultur. Heidelberg, Winter's Universitätsbuchhandlung. broch. 0,135 sur 0,23 ; 14 p.
Tolstoï, Leo N. — 1901 Du sollst nicht töten. Aus dem Russischen uebersetzt von D. A. Hauff. Berlin, Janke, 1 vol. 0,13 sur 0,195 ; 133 p., 1 M.
Vidari, Giovanni. — 1901 Problemi generali di Etica. Milano, Hoepli, 1 vol. 0,13 sur 0,195 ; 300 p., 4 fr.

Vidari, Giovanni. — 1899 Rosmini e Spencer. Studio espositivo-critico di filosofia morale. Milano, Hoepli, vol. X, 0,13 sur 0,195 ; 297 p., 4 fr.
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie gegrundet von Richard Avenarius in Verbindung mit Ernst Stack und Alois Riehl, herausgegeben von Paul Barth. 26. Jahrgang, 1. Heft.
Von Leixner, Otto. — 1901. Aesthetischen Studien. Leipzig, Amelang, 1 vol. 0,145 sur 0,28.
Woolley, Edwin C. — 1901 The reconstruction of Georgia. New-York, The Columbia Uuiversity Press. Macmillan Studies in history, economics and public law, vol. 12, nº 3 [0,155 sur 0,24] ; 112 p.
Wundt, Wilhelm. — 1901 Sprachgeschichte und Sprachpsychologie. Leipzig, Engelmann, broch. 0,15 sur 0,235 ; 110 p., 2 M.
Zeitleir, Julius. — 1901 Die Kunstphilosophie von Hippolyte-Adolphe Taine. Leipzig, Hermann Seemann, 1 vol. 0,155 sur 0,25 ; 206 p.

Publication trimestrielle

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* d'août 1902.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président: **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires: **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

TROISIÈME ANNÉE | FASCICULE III

SOCIOLOGIE GENERALE.

L. GUMPLOWICZ, *Die sociologische Staatsidee*, 2e édition. — Wagner, Insbruck.

Les idées de M. Gumplowicz sont trop connues pour qu'il soit besoin de les exposer à propos de la seconde édition d'un ouvrage qui a paru pour la première fois en 1893. Cet ouvrage ne fait du reste que résumer et préciser les opinions sociologiques qu'il avait exposées dans ses livres connus : la *Lutte des races* (1881) et *Principes de Sociologie* (1885). L'auteur le déclare lui-même dans la préface : la deuxième édition de son ouvrage n'est pas ce qu'elle aurait pu être, « une exécution avec de plus nombreux matériaux, basée sur une plus grande richesse d'observations, de l'esquisse essayée dans la première édition ». Le temps a manqué à l'auteur pour ajouter d'amples développements à ce qu'il appelle lui-même une *esquisse*. Une esquisse, c'est parfois beau en peinture, parce que cela n'a pas la prétention d'être un tableau. Mais en matière scientifique, les esquisses sont dangereuses pour leurs auteurs qui s'exposent à passer pour des esprits superficiels, bien que parfois brillants. Les deux articles — travaux occasionnels — qui viennent renforcer la première édition et qui ont paru dans des revues allemandes, n'ajoutent guère de clartés nouvelles à ce que les ouvrages de l'auteur nous avaient appris sur son système sociologique.

Celui-ci, on le sait, est bien simple : il réduit toute l'harmonie sociale en dissonances. La vie sociale et ses multiples transforma-

tions naissent de la lutte, des rivalités, des guerres de races, de castes, de classes. Tout devenir historique est une lutte de groupes hétérogènes, soit nationaux, soit sociaux, les uns contre les autres. Le moteur de tout le mouvement social, de la formation et des changements de toutes les sociétés, c'est avant tout l'antagonisme social.

L'Etat naît de la prépondérance d'un groupe, organisé par la lutte, sur un autre groupe plus faible. Il se maintient par la division du travail social, imposée par la force au nom des intérêts de ce groupe le plus fort qui donne la cohésion aux autres groupes. Le règlement des intérêts contradictoires et la délimitation de la puissance respective de ces groupes en lutte perpétuelle se font par le droit et la loi.

Cette sociologie est simple. Elle a pour elle l'origine historique de beaucoup d'Etats qui ont été fondés par la conquête et sont entrés ainsi dans le domaine de l'histoire. Cela ne veut point dire que la sociologie soit uniquement la science de la formation des Etats. D'autre part, la distinction en groupes ethniques que M. G. suppose être toujours à l'origine de l'Etat, quand elle existe, ne tarde pas à s'effacer pour faire place à une différenciation économique, à une distinction en groupes sociaux ou en classes. Comme l'a fait remarquer M. Oppenheimer, M. G. ne tient pas suffisamment compte de cette différenciation produite surtout par des forces économiques et qui exerce son action tant dans le groupe conquérant que dans le groupe conquis. Mais tout n'est pas lutte et rivalité entre les différentes classes sociales ; leurs intérêts sont différents, mais non pas toujours opposés ; de noble à paysan, comme de patron à ouvrier, il existe un lien de solidarité. Leurs rapports réciproques, qui sont réglés par la morale, la coutume et la loi, ne sont pas uniquement des rapports de belligérants, mais avant tout de collaborateurs. Et la juste observation de leurs droits réciproques, l'équilibre de leurs prétentions à un moment donné réalise l'harmonie sociale, dont l'étude doit faire partie, me semble-t-il, de la sociologie aussi bien que celle des moments de trouble, de transformation, de déséquilibre. Ceux-ci sont l'état passager et anormal d'une société. Pour connaître le corps humain, suffirait-il d'étudier les maladies dont il peut être affecté ? Et peut-on s'éclairer sur la nature d'un organe en ne l'examinant que lorsqu'il ne correspond plus ou ne répond pas encore à la fonction qu'il est appelé à remplir ?

Et puis, avant la formation des Etats, dans la tribu, la horde même, pour autant qu'on la connaisse, il y a des institutions sociales, des phénomènes sociaux : il y a des coutumes, une religion, une morale, une langue, un droit. Ce droit n'est pas né de la conquête, il est autre que le droit du plus fort. Ce droit existe aussi dans les Etats

fondés par la domination d'un peuple, d'une race sur un autre peuple, sur une autre race. Il subsiste même après la constitution des Etats et indépendamment de ceux-ci dans les relations familiales, dans les rapports commerciaux ; et il se développe sur ce terrain des transactions économiques, dominant les échanges, au fur et à mesure que la sécurité publique et la division du travail les font naître et les multiplient sous leurs formes variées. M. G. ne nie pas, du reste, l'existence de ces manifestations de la vie sociale. Il a le tort de les traiter en quantité négligeable, dit encore M. Oppenheimer dans une critique de l'ouvrage que nous analysons, parue en janvier de cette année dans la revue économique d'un journal viennois.

En négligeant tous ces faits sociaux très importants, M. G. a tracé lui-même la réponse à la question qu'il formule à la page 163 de son livre : « La conception qui considère l'histoire comme une lutte se poursuivant à la manière fatale d'un fait naturel, entre des groupes sociaux pour la puissance et la domination, pour l'influence et la considération, cette conception suffit-elle pour l'explication de tous les phénomènes politiques, de toutes les institutions de l'Etat et de toute son organisation juridique? Car si cette conception sociologique de l'histoire ne satisfait pas à cette tâche, elle est insuffisante et sans valeur ».

La réponse à cette question, bien que défavorable à la théorie de M. G., ne s'applique pas à ses ouvrages. Ils ne sont pas sans valeur. Ils révèlent un esprit personnel ; ils sont émaillés d'aperçus originaux. Ils constituent un des premiers essais de sociologie générale par l'application des théories darwinistes à la constitution des Etats. C'est cette application qui est radicalement fausse, car la lutte dans les sociétés n'est pas la cause productrice des formations sociales, c'est la condition extérieure et préalable qui prépare la voie à l'association.

« L'influence des conflits dans la vie sociale est réelle, mais elle est secondaire, généralement purement mécanique plutôt que proprement sociale. Il est vrai que la gelée libère la châtaigne de sa bogue et que la loi de la pesanteur la fait tomber à terre ; mais ni la gelée ni la pesanteur ne peuvent faire qu'elle devienne un arbre. Une guerre de conquête peut mélanger des populations étrangères sur un certain espace, mais elle n'a pas la puissance de les fondre en une société nouvelle, — pour cela, les forces vraiment sociales sont nécessaires : la sympathie, l'amour amenant les mariages entre les peuples en présence, l'amitié, une langue commune, des intérêts économiques réciproques, et d'autres semblables. Le conflit peut préparer une condition *sine qua non*, il ne peut jamais être ni

engendrer une véritable cause; et la tentative de construire une philosophie sociale principalement sur des conditions antisociales, est déplorable » [1]).

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

De Godsdienst der Wetenschap (La Religion de la Science), par Dr PAUL CARUS (Chicago), traduit par MANETTE BRUYEL DE FAVANGE. — Utrecht, H. De Vroede, 1901 ; in-12, pp. 164. Prix : fl. 0,90.

Voici un livre intéressant et curieux. Le titre en est sensationnel. Ce n'est pas de la science de la Religion ou des Religions que l'auteur entend traiter, mais de la *Religion de la science*. Qu'est donc cette Religion nouvelle que le Dr Carus nous annonce? C'est la Religion dans laquelle l'homme cherche la vérité d'après la méthode la plus sûre, la méthode purement scientifique [2]). Cette religion nouvelle est donc définie « Religion de la science », non pas tant à raison de son objet ou de son contenu qu'à raison de la méthode adoptée dans la recherche des vérités religieuses. La Religion de la science, dit l'auteur, reconnaît la vérité démontrée scientifiquement, comme la suprême autorité (pp. 7 et 8). Il va sans dire que la Religion de la science rejette toute autorité humaine [3]) et toute révélation surnaturelle. Elle ne possède ni symboles, ni dogmes [4]), ne prescrit ni cérémonies ni rituel (p. 8), et bien qu'elle ne tolère point des articles de foi, elle croit cependant et a sa foi à elle [5]). Cette foi, c'est la confiance dans la vérité (p. 10). La Religion de la science ne prône pas l'indifférentisme ; elle est en réalité ce que l'Eglise romaine prétend être, c'est-à-dire la Religion catholique et orthodoxe.

On voit que M. Carus a une confiance absolue dans sa théorie. Le but qu'il se propose en propageant ses idées en matière religieuse n'est cependant pas aisé à atteindre. Il ne vise, en effet, à rien moins qu'à réconcilier sur une base commune d'entente le croyant et le libre-penseur : le croyant, en lui donnant l'intelligence de ses croyances, en dégageant celles-ci de leur enveloppe mensongère de

1) *Yale Review*, February 1902, p. 445.

2) L'auteur oublie de *démontrer* comment cette méthode ne peut être appliquée à la religion qu'il dit être la plus parfaite, la religion catholique.

3) Celle-ci est donc, au jugement du Dr Carus, antiscientifique par sa nature ?

4) Ce qui ne doit pas nous étonner, attendu que M. Carus estime que les symboles et les dogmes sont des propositions avancées sans preuve aucune et qui doivent être acceptées alors même que la raison en démontre la fausseté (p. 9).

5) Car la foi communément admise, tel est l'avis de l'auteur, consiste dans l'adhésion aveugle à des propositions qui ne sont ni démontrées, ni garanties (p. 10).

manière que seule la vérité pure apparaisse ; — le libre-penseur, en lui donnant la clef qui lui découvrira les secrets des religions traditionnelles et l'initiera à leurs conceptions et à leurs rites (p. 144 s.).

On peut s'étonner après cela que la Religion de la science ne soit pas une *Religion toute nouvelle*, mais une *réforme religieuse* qui, d'après les exigences de l'époque, fait mûrir les religions anciennes et laisse entrevoir le moment où la libre-pensée la plus radicale se réconciliera avec l'orthodoxie la plus étroite (p. 64). Le moyen de réaliser cette union étroite, consiste à faire passer la Religion par le haut-fourneau de la science, et nos traditions religieuses à travers le crible de la critique *(ibid.)*. « La science » ne doit pas s'entendre ici des sciences exactes seulement : elle comprend aussi la sociologie et la morale (p. 15 s.).

Quelle est donc, se demandera-t-on, l'attitude de la Religion de la science vis-à-vis des autres religions ? M. Carus se charge de répondre qu'elle ne leur est pas hostile : les autres religions, ou plus exactement, les mythologies ont préparé le terrain et frayé la route à la Religion de la science. Celle-ci ne vient pas détruire les mythes des anciennes religions ; elle en est bien plutôt l'épanouissement et l'aboutissant final (p. 87 ss.), la perfection, et à ce titre elle sera définitive et durable, puisqu'elle est la vérité (p. 138). C'est par des évolutions continuelles que la Religion se dépouille graduellement de ses enveloppes mythologiques, pour arriver à ce stade de perfection finale (p. 90 ss.). La forme la plus parfaite qu'a revêtue l'idée religieuse, la plus noble et la plus humaine aussi se trouve dans le christianisme ; celui-ci toutefois n'est pas exempt de tout alliage mythologique (p. 95). La prière, le culte et de multiples institutions chrétiennes trahissent encore dans cette religion si élevée et si pure, l'antique conception païenne et idolâtrique. La Religion de la science ne reconnait qu'une seule forme du culte : l'adoration en esprit et en vérité qui consiste dans l'obéissance à l'autorité de la vie morale *(ibid.)*.

Ces considérations peuvent suffire, croyons-nous, pour donner une idée de la Religion nouvelle dont M. Carus se dit le défenseur ardent et convaincu. Il serait trop long d'exposer toutes les idées, d'ailleurs intéressantes et souvent originales et personnelles, que l'auteur émet dans son travail. Voici d'ailleurs l'objet des différents chapitres : I. Principes, foi et dogmes. — II. Autorité suprême en morale. — III. Morale de la Religion de la science. — IV. L'âme [1]).

1) Dans ce chapitre M. Carus s'écarte notablement des théories généralement reçues en psychologie.

— V. Immortalité [1]). — VI. Mythologie et Religion. — VII. Le Christ et les chrétiens : une antithèse [2]). — VIII. L'universalité de l'esprit religieux. — IX. Réponse à un libre-penseur [3]).

Il n'est certes pas possible de faire ici la critique approfondie et détaillée du système nouveau exposé par M. Carus. Au surplus, ce qui rendrait cette tâche singulièrement difficile, c'est qu'on ne trouve dans tout l'ouvrage que des affirmations et non des démonstrations [4]). Il ne nous propose qu'un programme, sans la moindre preuve à l'appui des nombreuses assertions qui y sont contenues, et qui pourtant tranchent si vivement sur les opinions communément admises. Ce n'est pas ainsi qu'on fait accepter de nouvelles conceptions religieuses, et le lecteur impartial, au nom de cette science même dont M. Carus aime tant à se réclamer, persistera sans ombre de changement, dans sa religion traditionnelle !

D'ailleurs, comme le fondement sur lequel M. Carus prétend édifier sa nouvelle Religion et sa morale (pp. 26, 33, 38, 40 etc.) est fragile ! M. Carus nons dit bien que « la Science » patronne son système ; mais il semble oublier que les déistes, les panthéistes [5]), les positivistes et les criticistes, les matérialistes et les athées invoquent aussi « la Science » à l'appui de leurs théories morales et religieuses.

En attendant les preuves que M. Carus ne nous fournit pas, nous continuerons à reconnaître dans l'intelligence et la volonté d'un Dieu personnel [6]) la source et la loi de l'ordre religieux et moral.

A. C.

R. P. Chabin, S. J., *La Science de la Religion*, 2e édit. Un vol. de VI-536 pages ; 5 fr. — Paris, Poussielgue, 1902.

Le travail intense et persévérant dans le domaine des sciences religieuses, et les attaques perpétuelles d'aspect toujours rajeuni

1) Chapitre intéressant, mais, à la différence des autres parties du travail, vague et nébuleux.

2) Ce chapitre contient bien des conceptions fausses au sujet du christianisme primitif, de la prière, etc. M. Carus propose les conclusions de l'ouvrage de Holtzmann, *Handcommentar zum Neuen Testament*, comme étant le dernier mot de la science au sujet des origines chrétiennes. Or, bien des thèses défendues par M. Holtzmann sont vivement combattues, abandonnées même, non seulement dans les milieux conservateurs et orthodoxes, mais encore dans les écoles radicales et rationalistes.

3) Réponse à un article de Corvinus, dans *The Monist*, vol. VI, n° 1, pp. 91-98.

4) M. Carus voudrait-il par hasard nous obliger à faire des actes de foi répétés, contre lesquels pourtant il veut nous mettre en garde ?

5) Dont M. Carus se rapproche en certains endroits, bien qu'il veuille s'en défendre (p. 30).

6) M. Carus nie l'existence d'un Dieu personnel, bien qu'il soit convaincu de l'existence du divin (p. 150 ss.).

que livre à la foi l'incrédulité, nécessitent, à de brefs intervalles, l'apparition de manuels d'apologétique chrétienne nouvellement appropriés. Plus que jamais, on conteste que la foi puisse s'accommoder de la science ou être traitée scientifiquement. Le titre du livre dont on nous demande une appréciation est la réponse à cette objection.

Voici comment l'auteur ébauche son programme : « Les libres penseurs et les dilettanti contemporains qui se parent du nom d'intellectuels opposent la science à la croyance, la vérité rationnelle au dogme religieux. Leurs affirmations ne reposent sur aucune preuve solide, mais elles impressionnent les esprits superficiels et les jettent dans le doute. L'apologiste chrétien doit donc réfuter cette prétendue antinomie entre la foi et la raison ; c'est pourquoi il commence par démontrer avec toute la rigueur scientifique l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, l'ordre moral base et condition de la religion naturelle et surnaturelle. Cette démonstration très simple et très précise ne convaincra pas les adversaires *a priori* de l'idée religieuse, mais elle apparaîtra dans toute sa force aux âmes droites et sincères qui aiment avant tout la vérité » (p. 5).

Ce programme est très net et nous félicitons l'auteur de l'avoir réalisé avec succès.

Le R. P. Chabin rappelle dans sa préface les controverses parfois très vives échangées, de nos jours, entre les tenants de la scolastique et ceux du néo-kantisme au sujet de la méthode apologétique. Pour lui il emboîte le pas traditionnel comme étant le plus sûr.

D'aucuns trouveront que dans le plan général de l'œuvre l'auteur n'a pas observé d'ordre rigoureusement logique. D'autres regretteront pour le détail qu'il ait gardé un silence inexplicable au sujet d'un critère particulier de la divinité du Christ valable au même titre que le miracle, à savoir la prophétie. Peut-être même trouvera-t-on que le R. Père n'est pas très au courant des progrès de l'érudition théologique et surtout des travaux scripturaires. Il faudra cependant lui reconnaître une connaissance très sûre, voire très approfondie des systèmes de philosophie moderne les plus en vogue. Il connaît par suite les exigences et les besoins intimes de la pensée contemporaine, et c'est aux besoins de ce genre que répond avant tout son manuel d'apologétique. Le mérite est là.

Nous voudrions donner plus d'ampleur à cette critique, mais nous resterons assurément bien mieux dans notre rôle, en butinant dans ce travail ce qu'il peut offrir de contribution à la sociologie.

Nous y avons trouvé des éléments de réponse à deux questions : L'Église a-t-elle des garanties de conservation? — Est-elle, comme on

le prétend, un élément nuisible au progrès matériel des sociétés qu'elle pénètre?

Il est admis en sociologie que l'adaptation vitale est une condition nécessaire, une loi de la conservation des sociétés. Cette adaptation se vérifie-t-elle dans l'Église?

Dans un traité spécial [1]), le R. P. Chabin met l'Église en face de la civilisation et de la science. Après avoir défini la civilisation, il l'examine sous ses formes diverses et s'attache à rechercher la part d'influence qui dans chacune d'elles revient à l'Eglise. Mieux qu'aucun autre facteur dans le monde, elle a su s'emparer des qualités supérieures de l'homme pour les développer en les perfectionnant. Il serait trop long de suivre l'auteur pas à pas. Arrêtons-nous au progrès moral.

« La civilisation, écrit le R. Père, dans ce qu'elle renferme de plus élevé, de plus excellent et de plus essentiel concerne le progrès moral. C'est par la moralité que les hommes pensent et agissent comme il convient à des êtres doués de raison, de liberté et de responsabilité. La civilisation morale suppose : 1° des idées saines et justes sur ce qu'il importe le plus à l'homme de connaître : la destinée présente ou future ; Dieu créateur et Providence ; l'âme libre, responsable, immortelle, capable de mériter une récompense éternelle: les droits et les devoirs de la famille, de la société religieuse et de la société civile, etc.; 2° l'observation des règles de l'honnête, du juste, du bien en d'autres termes, la pratique de la vertu par l'accomplissement des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même. » Ces conditions posées, il continue : « L'Église a opéré dans l'ancien monde, une transformation morale, lente mais progressive, qui s'est accusée surtout dans les contrées composant l'immense empire romain. Elle a éclairé les générations successives à la lumière des pures vérités du christianisme et déposé, dans leur sein, le ferment divin de toutes les vertus : de la justice, du désintéressement, de la bienveillance, de la charité, du dévouement poussé jusqu'à l'héroïsme ».

L'auteur ne se contente pas de phrases. Il poursuit la preuve de sa thèse en établissant un parallèle consciencieusement historique entre l'empire romain au moment où le Christ fonda son Eglise, et celui de la même société imprégnée des idées et des vertus chrétiennes. Il établit ce parallèle au point de vue *de la religion, de la philosophie, des droits individuels et de la dignité humaine, de la constitution de la famille et de la société civile.*

1) Traité VIII. *L'Église, la civilisation, la science.*

Aux monstrueuses doctrines et aux malsaines pratiques du paganisme l'Eglise substitue la théologie la plus pure et le culte le plus élevé.

Par son enseignement sur l'origine, la nature et la destinée des êtres, sur les principes constitutifs de la famille et de l'Etat, sur les droits et les devoirs, sur Dieu, l'âme etc., elle assure le développement intellectuel et moral de l'homme. Développement tenté jadis on sait avec quel insuccès par les interprètes les plus autorisés de la philosophie païenne. En vain cherchaient-ils une solution d'ensemble à ces problèmes fondamentaux.

En reconnaissant à l'esclave comme au maître une communauté d'origine, de nature et de destinée, en rendant l'un et l'autre responsables de leurs actes et capables de mériter, l'Eglise a relevé la dignité humaine. Elle a travaillé de la sorte à arracher à leur condition dégradante ceux que les maîtres appelaient leur chose et traitaient comme telle.

Elle a consolidé et réformé la société familiale en proscrivant la polygamie et le divorce, en adoucissant l'autorité maritale et paternelle trop absolue et partant trop tyrannique. L'Etat enfin, modelé aussi sur les conceptions de la philosophie païenne, abdiqua bientôt son absolutisme sous l'influence de la morale chrétienne et cessa d'être la source et l'arbitre de tous les droits de l'individu, de la famille et du corps social tout entier.

En cherchant une preuve dans l'antiquité chrétienne, l'auteur n'a certes pas voulu restreindre la portée de sa thèse à cette seule époque. Il s'est contenté de nous prouver la force moralisatrice du catholicisme par un des faits les plus saillants de son histoire. L'Eglise continue sa mission à travers les âges. Immuable dans ses principes, elle reste le plus sûr garant de la vie morale des peuples comme des individus, et à ce titre l'existence lui est assurée.

Mais tout adaptée qu'elle est aux besoins moraux des personnes et des groupes, n'est-elle pas par ailleurs dangereuse et nuisible au progrès matériel des sociétés ?

La prospérité de plusieurs nations protestantes, de l'Angleterre surtout, de l'Empire d'Allemagne et des Etats-Unis, la décadence plus ou moins complète d'États catholiques comme le Portugal et l'Espagne, l'instabilité du pouvoir et les révolutions périodiques de la France n'acclament-elles pas le protestantisme comme la source du progrès à l'encontre du catholicisme devenu un obstacle à la civilisation ?

Le R. P. Chabin répond (pp. 502 et ss.) en signalant la fausseté de la thèse au point [illegible] logétique. La prospérité matérielle ne peut en [illegible] pour établir la supériorité

d'une religion, sinon il faudra admettre que la religion du riche orgueilleux et égoïste l'emporte nécessairement sur celle du pauvre humble et résigné.

Ce qui intéresse davantage le sociologue, c'est que la thèse n'a pas même le mérite de la vérité matérielle: « La France si dépréciée... appauvrie de cinq milliards est encore plus riche que ceux qui l'ont dépouillée; la Belgique n'est pas protestante, sa prospé rité éclate à tous les yeux. La Prusse dont les récentes victoires ont assuré la prépondérance en Allemagne, fait-elle honte par sa richesse aux peuples catholiques? Chose remarquable: dans cette citadelle du luthérianisme, ce sont les provinces catholiques qui sont les plus riches: la Province Rhénane, la Westphalie, la Silésie. Les provinces protestantes, la Prusse, la Poméranie, le Brandebourg sont les plus pauvres. Dans la Prusse protestante, c'est précisément le district catholique d'Ermeland qui est le plus riche. »

L'auteur ne se borne pas à cette réponse générale. Il pénètre plus avant dans la question et étudie quelles pourraient être les vraies causes de la supériorité de l'Angleterre. Il nous signale les suivantes : *l'expansion maritime et la sécurité du territoire dues à sa situation géographique ; la préservation du militarisme et du fonctionnarisme ; la stabilité de la monarchie ; l'esprit de suite du Gouvernement ; l'énergie de la race anglo-saxonne ; les principes religieux et moraux conservés dans la famille et dans l'organisation sociale.*

L'Angleterre isolée des autres nations du continent s'oriente naturellement vers le commerce maritime. Son industrie ne peut procurer tout ce qui est utile et nécessaire à ses habitants, il faut qu'elle se procure ces avantages du dehors. De là l'ambition d'acquérir la prépondérance sur mer, de développer son commerce et son industrie et d'agrandir ses colonies.

Ses ressources et ses énergies ne sont pas absorbées par le militarisme et par le fonctionnarisme à outrance. Elle les fait servir à promouvoir l'industrie, le commerce, la science, les lettres et les arts.

Une monarchie indiscutée et acceptée de tous permet aux divers organismes gouvernementaux de diriger tous leurs efforts vers la grandeur et la prospérité nationales.

Ajoutons à cela les qualités bien connues des Anglo-Saxons: leur énergie, leur opiniâtreté et leur sagacité dans la conquête de la richesse.

Viennent enfin les causes d'ordre moral. Alors que la France se laisse guider par les principes dissolvants de la Révolution, l'Angleterre s'attache aux principes qu'elle reçut de l'Église catholique : le respect et la pratique de la religion, le principe divin

de l'autorité, l'esprit de famille, l'amour des saines traditions nationales, autant de sentiments qui anesthésient dans les cœurs les instincts révolutionnaires si nuisibles au bonheur et à la prospérité d'un pays.

Ces raisons et relativement ces causes assignées à la prospérité de l'Angleterre protestante, nous semblent très plausibles. Elles prouvent que l'Eglise est absolument irresponsable du crime dont on voudrait l'accuser. Le R. P. Chabin ne nous en voudra pas, espérons-le, d'avoir fait de sa personne un sociologue alors que modestement il ne voulait être qu'apologète. Nous n'avons pu nous refuser le plaisir de détacher certains éléments de son travail, du point de vue qu'il leur assignait, pour leur donner une destination sociologique d'un intérêt incontestable.

Il ne nous reste plus en finissant qu'à souhaiter au travail tout le succès qu'il mérite.

P. Évariste, O. M. C.

L'abbé R. Planeix, *Constitution de l'Eglise*. Un vol. de xvi-414 pp.; 3,50 fr. — Paris, Lethielleux.

Sous ce titre M. l'abbé Planeix publie une série de conférences comme suite logique à celles qu'il publia jadis sur la *Divinité de l'Eglise* [1]).

D'une intuition très nette en histoire, l'auteur relève avec aisance et à-propos les faits qui caractérisent divinement la hiérarchie catholique. Il interroge l'Ecriture et la tradition, il étudie la nature et le rôle de l'autorité ecclésiastique dans chacun de ses organes : le Pape, les évêques et le clergé, et sous chacune de ses manifestations. De cette lecture nous est restée la conviction plus profonde, que la constitution de l'Eglise se réclame directement de la toute-puissance de Dieu.

Deux conférences très réussies traitent des ordres religieux. Leur origine évangélique, leur droit à l'existence, les services rendus par eux dans le passé, leur raison d'être et leurs services dans le présent y sont exposés avec un talent qu'anime et relève l'actualité du sujet.

L'abbé Planeix a été moins heureux dans le domaine de la philosophie que dans celui de l'histoire. Ainsi nous ne pouvons admettre que la sagesse ou la providence de Dieu fonde l'existence de l'Eglise catholique, ou encore que l'instinct social de l'homme la réclame (pp. 7, 8). L'institution de l'Eglise comme *société religieuse*

1) Paris, Lethielleux; un vol. in-12.

sous sa forme spéciale est un fait qui relève totalement et exclusivement de la libre volonté du Christ. Nous avons même surpris en quelques endroits certaines faiblesses dans le raisonnement théologique. Il y aurait mauvaise grâce à les relever, nous ne pouvons pas être trop exigeants dans l'appréciation d'un ouvrage sans prétention vraiment scientifique.

En somme ces conférences, d'une lecture très attrayante, feront admirer les beautés divines que reflète l'Église catholique. Elles feront valoir ses titres à une origine et à une destinée surnaturelles. L'auteur aura atteint son but.

P. Évariste, O. M. C.

Dr Carl Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan.* Un vol. in-8°, vii-131 pages ; 3,60 M. — Berlin, Schwetschke, 1901.

Le Dr Steuernagel, Privatdozent à l'Université de Halle, essaie de nous refaire l'histoire de l'occupation de Chanaan par les douze tribus. Dans ce travail d'exégèse il s'écarte de l'école libérale, en ce sens qu'il veut accorder quelque crédit à la tradition. Cela n'empêche que pour reconstituer l'origine des tribus d'Israël et leur mode d'occupation de la terre promise, il se soit contenté d'hypothèses.

Il n'entre pas dans le cadre de nos études sociologiques de donner un compte rendu détaillé de cet ouvrage dont l'auteur est le premier à suspecter les résultats. Nous renvoyons le lecteur à l'appréciation judicieuse qu'en fit le R. P. Lagrange dans la *Revue Biblique internationale*, numéro de janvier 1902, pp. 124 et ss.

P. Évariste, O. M. C.

SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE.

G.-L. Duprat, *La Morale, fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle.* — Paris, Octave Doin, 1901 ; 400 pages.

Le livre de M. Duprat sort d'une intention louable : porter un remède au désarroi moral « qui croît à mesure que l'esprit critique se développe, que la foi naïve, les superstitions, les traditions mêmes perdent de leur empire sur la multitude ». La philosophie et la religion sont impuissantes ; la première a toujours été plus spéculative que pratique, la seconde « n'a d'influence que sur les âmes qui ont besoin d'une croyance et auxquelles un prophète, un *saint* vient apporter les croyances dont elles ont besoin ». « De tous côtés la foi religieuse disparait, ou du moins cesse d'être un obstacle à l'immoralité ». Reste la morale fondée sur la science ou sur quel-

qu'une des sciences. D'elle viendra le salut. La crise actuelle a sa première cause dans le désaccord des esprits : rétablissez l'accord, la crise sera dénouée. Or la science seule peut opérer la convergence des esprits, car elle fournit des principes universels et nécessaires, et seule elle est à même d'exercer une action sociale simultanément sur toutes les classes de la société et sur tous les individus.

Malheureusement, le monde entier proclamerait d'une seule voix que la morale de M. Duprat est de qualité supérieure, rationnelle et scientifique, qu'encore il pourrait se comporter exactement comme s'il n'y avait pas de morale du tout. C'est qu'une morale n'exige pas seulement un idéal, principe final et coordonnateur de l'activité volontaire, et des règles pratiques pénétrant jusqu'au plus petit détail de la vie ; elle demande encore, et avant tout, un principe d'efficacité, assez puissant pour influencer l'action, malgré les tendances divergentes. A cet écueil, avec tous les faiseurs de morale contemporains, vient se briser M. Duprat. Accordez-moi, dit-il en substance dans ses 400 pages, l'idéal sociologique, au sein duquel se réalisera l'idéal psychologique, et je vous promets un monde qui marchera. La conception mécaniste substituée en morale à l'ancienne conception finaliste !

Passe pour ce postulat. Encore faudrait-il que la société idéale, telle qu'il plaît à M. Duprat de l'imaginer, constituât un système stable. Toujours, sous une forme nouvelle, le royaume d'Utopie !

Le but du livre est donc manqué. Donnons-en pourtant un résumé succinct. Nous craignons qu'il ne contienne rien de bien neuf.

La conduite morale est la conduite rationnelle. Le premier principe de la pensée raisonnable étant celui de non-contradiction, la conduite rationnelle sera celle qui n'est pas inspirée par des idées, motifs, mobiles contradictoires, celle par conséquent que constituent des séries d'actes bien enchaînés et susceptibles de former un tout systématique. De là « une tendance naturelle à accorder une préférence des plus marquées à celui des modes d'existence qui occupe nos plus hautes facultés », d'autant plus « que ces facultés sont les plus capables de nous faire adopter et déterminer en nous une conduite systématique ».

Mais « rien ne saurait les contraindre à s'arrêter au système que constitue un individu ». Au contraire, puisque la systématisation est la moralité, la plus haute systématisation sera le bien moral absolu. Donc, « l'obligation (?) morale d'adopter une conduite cohérente en elle-même, mais en harmonie avec un système plus vaste qui tend à réaliser le plus haut degré concevable d'activité humaine » sera le devoir posé *a priori*.

Comment en tirer tout d'abord un devoir envers soi-même? C'est l'obligation d'agir en vue de la réalisation du meilleur système social possible, de s'y préparer. L'individu hors la société est un être amoral. La morale est « l'art de vivre en société en remplissant tous les devoirs qui incombent au citoyen d'une époque donnée, en un lieu déterminé ».

A partir de ce moment, la méthode est tout indiquée : déterminer l'*idéal psychologique* qui rend possible la systématisation de l'individu avec l'évolution sociale ; ce qui se fera par l'étude des conditions psychologiques et sociologiques de l'action morale.

L'idéal psychologique comprend : 1° la systématisation des tendances au plaisir, au bonheur, à l'utilité individuelle et collective, à la joie intellectuelle, à la joie esthétique, enfin de la sociabilité, « tendance complexe qui embrasse l'altruisme, l'esprit de sacrifice, de solidarité, de discipline, d'obéissance aux lois et d'innovation généreuse » ; 2° la stabilité de cette systématisation normale. Par conséquent, pour être pleinement moral il faut la santé d'esprit. Car la faute ne s'explique pas par le mauvais choix d'une volonté viciée, elle s'explique par les défectuosités de la nature physiologique, mentale, ou sociale. Qu'on supprime les causes d'immoralité, tout sera sauvé. Le moyen ? « La *société idéale* de laquelle seraient extirpées les principales causes du crime ou de la faute, qui sont foncièrement identiques aux causes sociales de la folie. »

Voilà donc le *primum movens*, celui qu'il s'agit de créer, et qui par définition devrait être éternel !

Inutile, pensons-nous, de nous arrêter au détail des opinions émises par M. Duprat, au cours de sa double analyse psychologique et sociologique. Elles n'ont d'intérêt que par leur adaptation à la pensée maîtresse. En finissant, rendons hommage aux bonnes intentions de M. Duprat ; regrettons que ses nombreuses et réelles qualités de penseur n'aient pas trouvé un emploi plus digne d'elles. La religion, c'est entendu, doit se résigner au mépris qu'on fait de ses pauvres clartés ; la science répand une lumière si pure, si abondante ! En attendant, à mesure que la superstition disparaît, « on sent mieux à l'accroissement constant de la criminalité, les dangers de l'anarchie morale ! Et malgré l'avertissement, au nom des prétendus droits d'une raison en démence, on s'obstine à chercher le remède dans la cause même du danger ! Pour nous, nous refusons d'accepter l'opposition qu'il plaît à M. Duprat et consorts d'établir entre la morale théologique et religieuse et la morale philosophique, scientifique ou sociale. Il y a une morale qui est tout cela, sans duperie et sans mensonge. Seule elle est en harmonie

parfaite avec toutes les données de l'anthropologie rationnelle, seule elle trouve dans la conscience humaine des points de contact adéquats à cette conscience. Sans qu'il s'en doute, elle va jusqu'à satisfaire à toutes les exigences de M. Duprat, hormis celles de sa philosophie matérialiste. Cette morale-là, c'est un parti pris, dans certains milieux, de l'ignorer. En parcourant le livre de M. Duprat, nous avons été péniblement affecté de ses ignorances et de ses préventions sur la morale chrétienne. On envisage l'avenir avec une angoisse mal cachée, on se hâte de fabriquer un idéal et une règle de conduite qui n'auront jamais d'autre fortune que d'avoir été tirés à mille exemplaires, et l'on affecte de traiter avec morgue la seule doctrine à laquelle l'individu doit encore aujourd'hui un peu de dignité et de bonheur, la société un frein et une sauvegarde. Malgré tous les démentis des faits et toutes les « banqueroutes », on s'obstinera à écrire : « Laisser subsister la morale traditionnelle, c'est laisser subsister un fantôme sans action sur les mœurs » (p. 199).

P. Scheuer, S. J.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE.

Das sexuelle Leben der Naturvölker, verfasst von Dr Joseph Müller; 2te stark vermehrte Auflage. — Augsburg, Verlag von Lampargt u. Comp.; in-8° de VIII-73 pages.

Un vieux proverbe dit : « C'est dans les petites boites que se trouvent les meilleurs onguents ». La brochure du Dr Müller prouve une fois de plus que le proverbe se justifie, même en matière scientifique. A en juger par la multiplicité et la complexité des questions traitées, par le grand nombre d'auteurs et d'ouvrages cités, par l'aisance avec laquelle il discute les hypothèses très diverses successivement émises pour expliquer les formes de la vie sexuelle parmi le genre humain, l'auteur doit posséder une énorme érudition et il doit — chose plus difficile — s'en être rendu maître par la réflexion. Sans doute, nombreux sont les problèmes qui pourraient être pris à part et approfondis ; mais, comme ouvrage d'ensemble, la brochure du Dr Müller nous paraît excellente. Elle est méthodique, claire, bien documentée, profondément raisonnée.

* * *

L'auteur indique d'abord l'importance de l'étude de la vie sexuelle pour la connaissance de la civilisation des peuples. Il note ensuite comme facteurs fondamentaux de la vie sexuelle : l'instinct sexuel et le sentiment de la pudeur.

Après ces indications générales et préliminaires, il aborde la discussion des formes et des phénomènes de la vie sexuelle chez les peuples primitifs *(Naturvölker)*.

La question des formes du mariage l'occupe d'abord et très longuement : cette étude constitue la première partie de sa brochure ; il y discute les principales hypothèses où des savants célèbres ont cherché l'explication des formes du mariage.

Dans une seconde partie, il traite de la discipline sexuelle avant et pendant le mariage. Ici, c'est surtout l'exposé des faits observés et le classement de ces faits, plutôt que leur interprétation qui préoccupent l'auteur.

Un court résumé termine l'ouvrage.

Reprenons les divisions essentielles de ce travail et notons les questions qui y sont traitées.

I. — LE MARIAGE.

A) *Théorie de la promiscuité.* — Le Dr Müller commence par exposer la théorie d'après laquelle le mariage serait sorti d'un état de promiscuité primitif et général. Les tenants de cette théorie voient dans le matriarcat (autorité de la mère sur les enfants) un vestige de la promiscuité, et, dans le mariage par rapt puis par achat, un stade transitoire du matriarcat au patriarcat.

Contre cette théorie, qui, comme on le sait, a d'ailleurs été réfutée très au long par Westermarck dans son célèbre ouvrage sur les *origines du mariage dans l'espèce humaine*, le Dr Müller apporte à son tour de nombreuses objections. Il a le mérite de les présenter avec beaucoup de clarté.

1° Les faits sur lesquels s'appuient les théoriciens de la promiscuité primitive ne sont pas toujours bien établis. Il n'y a pas de peuple chez qui l'instinct sexuel soit dépourvu de toute règle. L'impudicité peut être très répandue chez une peuplade sans être pour cela admise par tous les individus de cette peuplade.

2° Souvent c'est le contact avec les Européens qui a corrompu les peuples primitifs.

3° Ces primitifs se permettent souvent avec les Européens des actes qu'ils ne se permettent pas entre eux.

4° Le fait que les dénominations de père, mère, frère, sœur, fils, sont étendues à tous les membres d'un groupe, ne prouve rien en faveur d'un état primitif de promiscuité.

5° Le totémisme, qui d'ordinaire coïncide avec le mariage par groupe, comporte une limitation stricte de la famille quant

tions sexuelles ; donc le mariage par groupe ne prouve rien non plus en faveur d'un état primitif de promiscuité.

6° Le fait que les enfants portent le nom de la mère *(Mutterfolge)* est une simple conséquence du lien plus apparent qui rattache les enfants à la mère, il n'est pas une preuve de l'existence du matriarcat (autorité de la mère).

7° Le matriarcat et le mariage par rapt sont des formes du mariage fréquemment coexistantes avec le patriarcat, comme formes moins considérées ou même illégitimes.

8° Des peuples primitifs pratiquent la monogamie, tandis que des peuples civilisés, comme les Etrusques, ont pratiqué le matriarcat.

9° Le fait que beaucoup de peuples primitifs pratiquent la monogamie, la nécessité de richesses et de prépondérance aux mains de l'homme pour que la polygamie puisse s'établir, le nombre égal des sexes sont des raisons de croire que la monogamie est l'état initial.

L'auteur réfute ensuite brièvement les systèmes qui font de la communauté des femmes un idéal d'organisation familiale et sociale.

B) *Polyandrie.* — L'auteur cite des exemples de polyandrie.

Il se refuse à voir dans le lévirat une survivance de la polyandrie; le lévirat lui semble découler de causes religieuses ou économiques.

C) *Polygamie et monogamie.* — La polygamie comporte l'existence d'une famille proprement dite, à la différence de la polyandrie et du matriarcat, où fait défaut la limite précise entre ce qui est la famille et ce qui est en dehors de la famille.

La polygamie est une organisation familiale qui confère à l'homme des privilèges, tout en lui imposant des devoirs élémentaires à l'égard de la femme. Elle n'a pas les mauvaises conséquences, physiques et morales, de la prostitution, mais elle est très inférieure à la monogamie.

Le Dr Müller cite des cas où la polygamie a succédé à la monogamie. Il indique les causes ordinaires du passage de la polygamie à la monogamie : la consécration du mariage par la bénédiction religieuse lui apparaît comme une des causes les plus importantes.

Il traite ensuite de l'indissolubilité du mariage, parfois prescrite chez des peuples primitifs, et de l'adultère souvent puni chez les primitifs, même quand c'est l'homme qui le commet. Puis il s'étend assez longuement sur la question des empêchements au mariage résultant de la parenté *(exogamie).* Il prouve contre M. Lennan, Spencer et Lubbock que l'exogamie tient à l'horreur de l'inceste.

La défloration par un autre que le mari : ami, convive, chef, ... est rattachée par l'auteur aux saturnales et à l'idée du sacri- ... les dieux et les déesses de l'impudicité chez certains

peuples primitifs. Nous ne devons pas, ainsi que le fait très justement remarquer l'auteur, chercher l'intelligence des institutions des primitifs dans nos idées, à nous, civilisés. Nous devons nous placer à leur point de vue, nous situer au centre de leurs croyances religieuses et de leur milieu social et économique, pour arriver à les comprendre.

II. — DISCIPLINE SEXUELLE AVANT ET PENDANT LE MARIAGE.

A) *La chasteté chez les jeunes gens et les jeunes filles.* — Chez beaucoup de peuples primitifs, elle est exigée de la jeune fille, parfois aussi du jeune homme. A cela se rattachent les fêtes de la jeunesse en usage chez certains peuples.

La couleur noire et la pratique du tatouage font que la décence du costume n'a pas les mêmes exigences chez ces peuples que chez nous.

B) *Les épreuves de la puberté et l'ascétisme dans le mariage.* — Epreuves terribles auxquelles sont soumis, chez beaucoup de peuples, le courage et la force des jeunes hommes et parfois des jeunes femmes, — usage fréquemment observé d'abstinence conjugale pendant un certain temps après le mariage et pendant la grossesse.

Certains auteurs font remonter l'abstinence pratiquée au début du mariage aux premiers temps de la race indo-européenne, et le Dr Müller évoque à ce propos le souvenir biblique du livre de Tobie. Cette pratique survivait encore au moyen âge, en Europe. Chez certains peuples, il y a aussi des « années de repos » prescrites pour la femme, où les relations sexuelles sont défendues. L'existence de la polygamie chez nombre de peuples primitifs, rend d'ailleurs ces pratiques ascétiques aisément supportables pour ces peuples.

C) *Les fonctions sexuelles considérées comme impures.* — Acte conjugal ; menstruation ; grossesse ; naissance ; pratiques de purification.

D) *Célibat.* — Rare chez les peuples primitifs. En effet, le célibat leur apparaît comme contraire à l'ordre de la nature, à la loi de Dieu, au développement de la nation ; comme difficile à cause du sacrifice qu'il exige de l'instinct sexuel, comme inutile parce qu'il n'y a souvent pas de classe spécialement vouée au service religieux chez les primitifs. Cependant le célibat s'est rencontré chez les prêtres et prêtresses de certains peuples de l'antiquité ; il se rencontre dans le bouddhisme, en Amérique centrale ; il se rencontre parfois chez des peuples absolument dépourvus de ci

L'auteur montre l'importance du facteur religieux in

comme tout à fait déterminant, ainsi que du reste dans d'autres institutions, tels les sacrifices humains.

RÉSUMÉ : Le Dr Müller conclut au danger que présentent, en cette matière surtout, les généralisations hâtives.

Il croit que la monogamie et les institutions ascétiques ont existé à l'origine de l'humanité.

Il montre que nulle part ne se rencontre l'homme de la nature rêvé par Rousseau et Diderot, dépourvu de relations sociales et d'idées religieuses.

GEORGES LEGRAND.

EMILE FOURQUET, juge au Tribunal de 1re instance de Châlons-sur-Saône, *Les Faux Témoins*. Essai de psychologie criminelle. Préface de G. TARDE. — Châlons-sur-Saône, Imprimerie Bertrand, 1901 ; XII-171 pages.

Cet ouvrage, quoique peu étendu, forme une bonne étude du faux témoignage et ajoute de nombreux faits d'observation à ceux que de précédents auteurs ont déjà recueillis. L'auteur examine successivement les mobiles qui font agir les faux témoins, en appuyant son analyse d'exemples empruntés aux annales judiciaires. Il termine en exposant les moyens les plus propres, selon lui, à confondre les faux témoins.

Magistrats et hommes de science, tous trouveront à apprendre dans le livre de M. Fourquet. Le problème qui y est traité, est un des plus brûlants de l'instruction judiciaire et son importance s'est surtout accrue depuis que, comme le fait remarquer M. Tarde, « le respect sacré du serment s'est affaibli ou effacé avec la foi religieuse et que la casuistique profane succédant à la casuistique théologique a multiplié les distinctions subtiles, les permis de réticences ou d'insinuations fallacieuses, sans compter l'échappatoire si souvent abusive du secret professionnel ».

C. DE LANNOY.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

EUGÈNE D'EICHTHAL, *Socialisme, Communisme et Collectivisme.* Aperçu de l'histoire et des doctrines jusqu'à nos jours, 2e édit. Un vol. in-12 de VIII-325 pages. — Paris, Guillaumin, 1901. Prix : 3,50 fr.

Voici un livre aux prétentions modestes, mais d'excellent mérite, sommaire et à vues générales » 1), qui, sans affronter la

comparaison avec les grands ouvrages historiques, est supérieur à beaucoup de narrations même détaillées des événements. Au lieu d'une suite accidentelle de faits, il nous présente la genèse et l'évolution logique des idées ; au lieu d'un simple exposé, la discussion, la critique, le jugement : par conséquent, plus que de la simple histoire, de la philosophie, et même, grâce à la recherche des influences réciproques du milieu tant moral que physique et des conceptions sociales, de la sociologie.

L'auteur a visé, dans son œuvre, « à être exact et bien clair, et à ne laisser de côté aucun des chaînons essentiels de la série d'idées » [1]) qu'il entreprend d'étudier. Son plan l'amène à rechercher d'abord les *origines du socialisme*. Il les date du commencement du dernier siècle et les découvre dans le bouleversement et le désarroi des pensées et des choses qui caractérisent l'idée religieuse du renoncement affaiblie ; le pivot de l'ordre civil ancien enlevé avec le monarque ; un désir de bien-être dépassant un progrès matériel pourtant merveilleux ; et un legs chrétien d'aspirations optimistes.

Un rapide coup d'œil est ensuite accordé à l'*histoire du communisme* depuis l'antiquité jusqu'à la Révolution. Fort judicieusement, l'auteur s'inquiète moins de ce que le communisme ancien fut en réalité que de ce qu'il parut avoir été aux cerveaux modernes attachés à le reproduire et à le généraliser. Le fait est contestable, et, en tout cas, fut sans écho ; mais beaucoup d'esprits ont été fascinés par leurs propres persuasions.

Après avoir parcouru les différentes phases du communisme, nous passons par les *écoles socialistes de 1830 à 1848*, encore éprises d'idéal, pour arriver au *collectivisme* réaliste qui pervertit la plèbe contemporaine.

Les *théories de Lassalle et de K. Marx* remplissent un premier chapitre, consacré au collectivisme industriel et scientifique. — Dans un second, plus développé, qui traite du *collectivisme agraire*, H. George a naturellement la place d'honneur, sans cependant trop absorber l'attention et la détourner des autres systèmes collectivistes de propriété terrienne. — Les variétés et variations des *programmes collectivistes* de l'Allemagne avec ses *Social-Demokraten* et de la France, dans de multiples congrès, occupent le chapitre sixième. — Un délicieux septième chapitre nous fait assister à la *transformation politique* d'un parti qui prétendait lutter et triompher sur le terrain économique. Les complaisances opportunistes, les abandons de principes solennellement proclamés, les contrad

1) *Préface*, p. VI.

tions flagrantes de langage nous mettent en face du socialisme le plus en vogue : le *socialisme électoral*.

L'examen de tant de doctrines et de tant de questions appelait une synthèse. Le lecteur la trouve ferme et précise dans la *conclusion*. M. d'Eichthal formule sans passion mais sans réticence ses idées, fruits de raisonnements mûris, sur le socialisme, sa fausseté, sa fortune ; sur le danger d'un Etat tyrannique, et sur le remède. Il espère tout du développement rapide et actif des associations que l'initiative des citoyens enfanterait si le pouvoir daignait leur octroyer une vraie charte d'affranchissement.

Un sommaire — peut-être un peu trop modeste — des principaux événements du socialisme en France, Allemagne et Angleterre, et un index des noms propres terminent le livre.

Nous en connaissons à présent le but, le caractère et l'ordonnance ; dès le commencement, nous avons fait pressentir la sincère louange et la franche recommandation que nous croyons devoir accorder à l'œuvre de M. d'Eichthal. — Cet ouvrage est fait pour charmer et instruire tout homme sensé.

Il charme, en fournissant à l'esprit l'expression nette de vérités vaguement entr'aperçues ; il charme par d'innombrables remarques frappées au coin du bon sens ou dictées par une solide érudition ; il charme par ces portraits ou tableaux, où deux, trois traits vous dessinent un homme, un parti, une tactique et vous font saisir la valeur d'un système, la portée calculée d'une attitude. Et l'on n'éprouve pas un moindre plaisir à voir démasquer des intentions secrètes et arracher certains manteaux d'épaules qui redoutaient justement d'être mises à nu.

Marx est jugé comme suit [1] : « A ses formules économiques très obscures il a mêlé des observations ingénieuses et des analyses fines de certains phénomènes de la production, qu'il constatait de ses yeux en Angleterre, sous leur forme encore chaotique. Il a appuyé ses observations sur une véritable érudition, qui a fait douter par quelques-uns de l'originalité de ses vues. Il a de plus excellé à résumer celles-ci en quelques phrases imagées, mordantes comme un acide, claires d'apparence comme un cristal, dont le *Manifeste* de 1847 nous a fourni des exemples. Ces phrases se sont gravées dans les mémoires, et les raisonnements prolongés et nuageux dont elles étaient la conclusion n'ont plus été entrevus que comme de vagues racines souterraines qui, sans qu'on pût ou dût le vérifier, en assuraient la solidité ».

La tactique multiforme du socialisme depuis le second Empire jusqu'à nos jours est très heureusement caractérisée à la page 94. Remarquez ensuite cette description de la campagne électorale des socialistes d'aujourd'hui : « Rien n'est plus facile pour les meneurs que d'approprier leur système de dénigrement continu aux circonstances fuyantes de la politique, aux passions locales et transitoires, aux souffrances trop réelles des populations, aux questions mêmes de justice qui agitent la conscience publique et d'où devraient être bannies toutes les préoccupations autres que celle de la vérité. Les dénonciations et les protestations du parti naissent de tous les incidents, se greffent sur toutes les infortunes, se grossissent de toutes les difficultés qui surgissent dans la vie nationale de chaque jour : c'est un déversoir où aboutissent les multiples canaux de l'existence du pays et qui n'en garde que la boue ou les cailloux, sans rien retenir de ce qui y coule d'eau à peu près limpide. Des mains habiles et actives remuent cette boue et ces pierres et les font remonter à la surface. Les électeurs, qui, chaque matin, aperçoivent étalé sous leurs yeux, par les journaux, ce résidu fangeux ou hérissé, en emportent de la société une image aigrie et empoisonnée. Les lecteurs, alléchés dans leurs convoitises ou attisés dans leurs rancunes, sont de futurs votants pour les candidats socialistes. »

Plus d'une fois, des renseignements piquants, par exemple sur leur haine passée du parlementarisme et leur désir actuel de se faire élire, procurent au lecteur un moment de bonne gaîté.

Au mérite de plaire, M. d'Eichthal joint celui d'instruire. Ce livre est à chaque page une réfutation serrée du socialisme et de tous ses arguments. Il montre, toujours à propos, les erreurs maîtresses qui sont à la base : « cette pensée qu'une constitution sociale peut résulter d'une combinaison artificielle de l'esprit et y être imposée aux hommes par un pouvoir tout-puissant »[1]) ; cette application imprudente des lois du petit groupe familial au gouvernement du monde et à des sociétés dont les nécessités de coordination sont toutes différentes [2]) ; la calomnie des institutions accusées d'avoir corrompu l'homme dont la nature et les passions n'avaient rien de mal ni de dangereux [3]).

L'idéal de *justice* que le socialisme fait miroiter apparaît une irréalisable utopie ; et ses formules les plus sonores sont prouvées vides de sens. Même réalisé par impossible, le rêve socialiste ne

1) P. 15.
2) P. 55.
3) P. 51.

ferait que déplacer l'injustice qu'il dénonce, et d'individuelle la rendre corporative [1]).

Un socialisme s'intitule scientifique : il raisonne si mal, qu'en fin de compte il n'est plus qu'un simple enfantillage paré d'un vêtement scientifique [2]). Il ne reste pas même au socialisme contemporain l'excuse de la générosité. Loin de s'inspirer de la solidarité, il ne repose que sur la haine et l'envie [3]).

Les raisons alléguées par le socialisme sont démontrées fausses ; les faits auxquels il en appelle, notamment les administrations publiques ou collectives, se tournent contre lui.

La sentence finale est sévère : « Dans le rapide examen auquel nous nous sommes livré des théories socialistes ou des tentatives faites par des socialistes pour réaliser leurs projets et leurs réformes, nous nous sommes constamment heurté à une condamnation des unes et des autres soit par le raisonnement, soit par la pratique. Les théories ont été convaincues de sophisme ou d'erreur, les essais d'application, de chimère ou de leurre. C'est qu'à vrai dire le socialisme n'est ni une science ni un art : il est une critique, parfois une attaque violente, et il est une aspiration. » Mais, après la lecture de l'ouvrage, on adhère sans difficulté au jugement d'un homme qui s'est montré constamment calme et entendu ; prêt à se laisser convaincre, reconnaissant les défauts de l'organisation actuelle et le caractère louable de certaines tendances populaires ; mais se défendant de l'engouement et n'admettant qu'après examen et contrôle des réformes et des raisons même spécieuses.

L'ouvrage de M. d'Eichthal contient encore d'autres enseignements utiles sur la faveur exagérée que la démocratie contemporaine accorde au nombre ; l'influence socialiste de la philosophie du XVIIIe siècle, de l'économie classique et de la définition de la propriété improvisée pour pallier les confiscations de l'Assemblée nationale ; le danger de l'appel incessant à l'État, surtout quand le caprice des masses lui envoie ses gouvernants ; la nécessité du principe de l'abnégation pour le vrai patriotisme et l'amour du bien commun.

Nos louanges d'ensemble n'empêchent pas certaines critiques de détail.

Il nous paraît que sur le caractère de l'Évangile et du christianisme il y avait de meilleures autorités à citer que celle d'un déser-

[1]) — 225.

teur, Renan. Un jugement trop sévère est porté sur l'école de M. de Mun, qui n'appartient nullement au socialisme. L'Encyclique *Rerum Novarum* est un événement *social*, mais non *socialiste*. Enfin, nous aurions préféré une table bibliographique et alphabétique des matières à une sèche nomenclature qui n'apprend rien au lecteur.

En terminant, nous nous plaisons à féliciter encore M. d'Eichthal pour sa belle et très *objective* étude psychologique du socialisme.

A. Vermeersch, S. J.

Flour de Saint-Genis, *La propriété rurale en France*. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. — Paris, Colin, 1902.

Ce livre est un ouvrage d'économie politique. Son objet essentiel est d'abord d'établir la situation actuelle de la propriété rurale en France, ensuite d'étudier les conditions de prospérité de cette propriété rurale dans l'avenir.

L'idée qui nous paraît dominer et résulter comme conclusion principale est celle-ci : la grande, la moyenne et la petite propriété rurale coexistent et s'harmonisent ; ces différentes formes ont eu des hauts et des bas dans le passé, vicissitudes fatales dont les excès se corrigent d'eux-mêmes ; elles coexisteront et s'harmoniseront dans l'avenir, si le législateur n'en contrecarre pas le développement spontané par son intervention maladroite. Donc la distribution du sol se fera pour le mieux par le jeu des forces naturelles. Ce qu'il faut, c'est dégager le sol des entraves législatives qui l'enserrent encore, surtout au point de vue fiscal, c'est éclairer le cultivateur sur ses intérêts véritables.

Les oscillations en sens opposés de la grande, de la moyenne et de la petite propriété, à travers l'histoire, sont l'objet de très intéressants chapitres.

On y voit — et c'est ici notamment que le point de vue sociologique apparait — comment les circonstances géographiques, économiques, politiques et sociales ont influé sur la distribution du sol.

L'auteur montre, par exemple, que la *grande* propriété se développe surtout dans les régions accidentées où la petite propriété se raréfie, sauf autour des agglomérations industrielles. « La zone où elle s'accuse avec toute son ampleur, dit-il, suit la frontière du nord au sud, s'accentuant dans les départements des Alpes et des Pyrénées, atteignant son maximum d'intensité dans les Landes et le Cher » (p. 85). Nous avons relevé dans l'ouvrage du Dr Nossig, une observation analogue sur le développement de la grande propriété dans

les contrées de l'Allemagne orientale, à l'est de l'Elbe,contrées peu favorisées par la nature. Voilà l'influence du facteur *géographique*.

L'auteur observe plus loin, que la ruine des vignobles par le phylloxéra dans le Midi de la France a favorisé l'extension de la grande propriété au sud de la Loire. Dans le Nord, au contraire, « à la suite de la crise sucrière, de l'épuisement des terres à betteraves, de la pénurie des fermiers », la grande propriété s'est morcelée : facteur *économique*.

L'origine de la *moyenne* propriété remonte, d'après l'auteur, à l'enrichissement des paysans devenus marchands et des bourgeois de villes avides de se constituer propriétaires ruraux. Le contrat d'emphytéose par lequel ces propriétaires concédaient leurs terres à des tenanciers, contrat très fréquent du XIVe au XVIe siècle, fut une des grandes sources de la constitution de la moyenne propriété. Il arrivait souvent que le tenancier s'enrichissait, tandis que le propriétaire s'appauvrissait, et que ce dernier vendait son droit de rachat à l'usager qui devenait ainsi plein propriétaire (p. 126) : voilà, mis en lumière, le facteur *social*.

Ce même facteur se montre aussi, d'après l'auteur, à l'origine de la *petite* propriété, née de la paix et de l'esprit d'indépendance des travailleurs. La petite propriété disparut en France au IXe siècle dans le cataclysme social causé par l'invasion des Northmans, pour reparaître et se reformer du XIIe au XIIIe siècle, par les chartes de franchise, dans une période de calme relatif. Le morcellement et la mobilité du sol, ralentis accidentellement parfois, ont été s'accusant jusqu'en 1789. La misère du paysan français à la veille de la Révolution française n'était qu'apparente ; elle était feinte à cause des exigences du fisc auxquelles on essayait d'échapper. — L'auteur se sépare ici de Taine.

Quant à la Révolution française — facteur *politique* — elle a certainement accéléré le développement de la petite et de la moyenne propriété, par la vente des biens nationaux, mais elle ne l'a pas créé, — ceci est d'ailleurs prouvé aujourdhui.

La petite propriété est aujourd'hui très vivace. Et son morcellement s'arrêtera de lui-même, quand il deviendra nuisible au point de vue économique.

Le caractère sociologique de ce bulletin nous empêche de nous arrêter aux chapitres, pleins d'aperçus personnels, qui sont consacrés aux réformes proposées en matière agricole : régime hypothécaire, crédit, régime successoral, régime fiscal etc. Sur tous ces points l'auteur a des opinions très raisonnées, très fortement

appuyées de documents, très justes souvent, et qui cependant vont à l'encontre de beaucoup d'idées courantes que, faute d'examen attentif, on admet comme des axiomes évidents.

GEORGES LEGRAND.

SOCIOLOGIE DÉMOGRAPHIQUE.

G. CAUDERLIER, *Les lois de la population en France*, avec une préface par E. LEVASSEUR, membre de l'Institut. Avec atlas de démographie statique et dynamique de 72 planches. — Paris, Guillaumin et Cie, 1902 ; 184 pages.

J'ai analysé dans le *Mouvement sociologique* le premier ouvrage de M. Cauderlier : *Les lois de la population et leur application à la Belgique*. Dans son nouveau travail, M. Cauderlier étudie l'application des lois de la population, qu'il a définies, à la France en s'appuyant sur les statistiques françaises. L'auteur s'est livré à un examen approfondi et minutieux des statistiques françaises sur la natalité, la mortalité, la nuptialité par départements depuis 1851, et il découvre une confirmation de ses lois générales de la population dans les phénomènes démographiques qu'il examine pour la France.

Ce que j'ai dit à propos de ces lois générales de M. Cauderlier, pourrait être redit à propos de son nouvel ouvrage, mais c'est inutile. Qu'il suffise de rappeler que l'auteur formule comme suit la loi générale de la population : « La nécessité et les facilités de satisfaire aux besoins de la vie règlent les mouvements de la population dans leur totalité et dans leurs éléments essentiels ». Par *besoins*, il faut entendre les besoins moraux comme les besoins matériels. Mais les conditions économiques d'un pays suffisent pour expliquer l'état et les variations de sa population. Et cette loi unique agit en tout temps, en tout lieu, commande et explique tous les mouvements démographiques, naissances, mariages, décès, émigrations. C'est la thèse de Malthus modifiée. L'auteur ne nie pas que des causes multiples, d'ordre moral aussi, agissent sur le développement de la population, mais il veut prouver « que toutes ces causes ont un facteur commun par lequel elles agissent sur les populations » (p. 125) et c'est ce facteur qu'il veut déterminer. Ce facteur, c'est le rapport entre les besoins des habitants et les ressources du pays.

Dans une préface remarquable, écrite par M. Levasseur, le point faible de la théorie de M. Cauderlier est parfaitement mis en lumière : « S'il est possible d'indiquer approximativement la mesure des ressources d'une population, il me paraît impossible de déterminer ses besoins. Tout philosophe qui s'est occupé de psychologie humaine

et de psychologie sociale sait que les besoins sont indéfiniment extensibles, qu'ils diffèrent pour chaque couche sociale avec les ressources, qu'ils s'accroissent avec ces ressources et qu'ils ont souvent une tendance à les dépasser. Il faudrait pouvoir établir expérimentalement ces *deux termes* pour en calculer le rapport et pour en conclure que la population doit augmenter ou diminuer, tandis que vous êtes amené à suivre la méthode contraire; vous constatez l'accroissement ou la diminution et vous concluez à l'aisance ou à la gène : vous faites une hypothèse au lieu d'une déduction. L'hypothèse pourra peut-être se justifier par les faits, mais présente-t-elle une base scientifique assez solide? »

M. Cauderlier laisse une certaine place, très étroite et mal définie, à l'action de la volonté humaine sur le mouvement de la population : « La volonté, écrit-il, peut encore agir indirectement sur la population en agissant directement sur les deux termes : ressources et besoins, c'est-à-dire en augmentant ou diminuant les ressources, et en diminuant ou augmentant les besoins; mais elle ne pourrait plus agir sur la population sans agir en même temps sur l'un des deux autres termes ou sur tous les deux, et son action sur la population devient alors la conséquence de son action sur les deux autres termes » (p. 9).

Les auteurs qui soutiennent que la volonté agit « directement et librement » sur la natalité et qui expliquent la décroissance de la natalité en France par les pratiques malthusiennes, font erreur d'après M. Cauderlier. « Certainement les variations nécessaires de la population sont obtenues *en partie dans certains cas* par l'action directe et confuse de la volonté humaine sur les mariages et les naissances, mais cette volonté n'est plus alors un facteur libre et indépendant, car elle est gouvernée par le rapport entre les ressources et les besoins, c'est-à-dire en fait par les événements économiques, et elle tourne au gré de ces événements » (p. 10).

M. Levasseur fait à ce sujet, dans la préface, des observations très justes. Elles confirment les remarques que j'ai faites dans le *Mouvement* relativement au déterminisme fataliste qui constitue la trame sur laquelle M. Cauderlier tisse ses théories de la population. Il ne faut pas se laisser fasciner par la loi des grands nombres, dit M. Levasseur, qui a sans doute remarqué que l'auteur professe envers cette loi cette espèce de fétichisme qui a été légué à la statistique belge par le grand Quetelet. « Un statisticien peut prédire que l'année prochaine il y aura tant de vols, tant d'assassinats... » « Que devient la l[illegible] i les actes peuvent être ainsi comptés d[illegible] à la loi des nombres? »

A quoi je réponds : « La liberté subsiste, mais les déterminations du for intérieur sont dans une étroite relation avec le milieu, interne ou externe, dans lequel elles se produisent ». En effet, un homme dont la volonté se déterminerait sans motif serait un être sans raison ; l'homme intelligent réfléchit et agit en connaissance de cause... Par l'éducation, par les besoins physiques et moraux, par la succession et le retour des circonstances extérieures, l'homme est enlacé dans un réseau de motifs qui pourtant ne suppriment pas son libre-arbitre, — la preuve en est que tous ne prennent pas la même résolution — mais qui pèsent fortement sur sa détermination.

« Dire, comme vous le faites, que le nombre des mariages ne variera pas tant que certain rapport restera invariable, est une hypothèse qui me paraît hardie. Mais ce qui me touche, c'est le rapport entre les ressources et les besoins ; je vois les premières varier avec l'activité productive du travail, et les secondes avec l'idée qu'on se fait des satisfactions de la vie, et je ne puis pas m'empêcher de croire que ce sont là deux termes sur lesquels la volonté de l'homme a une action très efficace. »

Pour démontrer l'action de la loi de population en France pour les naissances, par exemple, M. Cauderlier étudie les variations de la fécondité par périodes quinquennales depuis 1840 pour les départements français. Voici un résumé de son argumentation : « Pendant la période de prospérité de l'Empire, la fécondité féminine est restée constante ou a augmenté dans la plupart des départements français. Les traités de commerce de 1861 ont fait augmenter la fécondité dans les pays à vignobles qui étaient favorisés, et l'ont fait baisser dans les départements du Nord et de l'Est soumis à la concurrence étrangère. La guerre de 1870 a fait baisser la fécondité féminine partout, mais principalement dans la partie envahie qui a le plus souffert. Pendant la période de prospérité qui a suivi, la fécondité des mariages s'est relevée très sensiblement dans tous les départements français. Au contraire, de 1877 à 1881 les lourds impôts qu'il a fallu établir pour payer les intérêts des emprunts ont fait baisser partout la fécondité féminine, et elle est retombée au taux où elle était pendant la guerre. De 1882 à 1886 la France commence à respirer sous le poids de ses impôts : la fécondité féminine reste constante presque partout et augmente même légèrement dans les départements les plus favorisés. Mais de 1887 à 1891 et de 1892 à 1896, les crises financières et commerciales, la chute du Panama, du Syndicat des cuivres et surtout l'invasion du phylloxéra font baisser par toute la France la fécondité féminine à un taux qui n'avait pas encore été atteint. »

Je cite l'argumentation de M. Cauderlier basée sur la fécondité, parce que l'auteur propose une formule neuve et originale pour exprimer la fécondité d'une population. Il propose d'appeler *fécondabilité* une valeur naturelle et constante qui exprime la fécondité par âge et par habitat, en faisant remarquer que le rapport des naissances légitimes aux femmes mariées fécondables doit varier avec l'âge de la femme et la durée de son mariage. La fécondité féminine a une tendance naturelle à rester la même pour le même âge des époux et le même habitat (c. à d. qu'elle est plus petite dans les villes que dans les campagnes à conditions égales). Néanmoins elle subit les influences économiques, c'est-à-dire qu'elle diminue chaque fois que ces circonstances deviennent plus mauvaises et qu'elle augmente chaque fois que ces circonstances s'améliorent.

Les influences économiques se font sentir indirectement sur la fécondabilité en provoquant l'émigration des jeunes gens, la partie la plus active, la plus entreprenante et la plus virile de la population.

Pour la France donc, le remède à la dépopulation est dans un relèvement de sa situation économique. « Augmentez la prospérité matérielle du pays, diminuez les besoins, réduisez les impôts, supprimez les dépenses inutiles, empêchez l'émigration des campagnes vers les villes, en mettant en œuvre les ressources naturelles des provinces et en y introduisant des industries nouvelles, et vous verrez immédiatement augmenter la natalité » (p. 21).

Cet appel à l'intervention de la volonté humaine pour relever la natalité, permet de croire que M. Cauderlier lui-même n'attache pas aux lois qu'il formule le caractère fatal et absolu qu'il semble leur donner. Elles sont, du reste, en contradiction avec deux des faits les plus indiscutables des temps modernes : le premier est que la plupart des nations européennes ont vu leur prospérité matérielle augmenter pendant les cinquante dernières années — et c'est le cas même pour la France, ainsi que l'établissent les statistiques commerciales, successorales, de mutations de valeurs immobilières et mobilières, de salaires, etc.; — le second est que pendant le même laps de temps la natalité a diminué dans les mêmes pays, bien que dans des proportions inégales. Ce que M. Levasseur appelle « l'hypothèse » de M. Cauderlier n'est donc pas justifié par les faits. Elle est trop absolue, trop générale pour expliquer toutes les influences enchevêtrées dont le mouvement de la population est la résultante.

Contrairement à toute la tendance de la démographie moderne et à l'enseignement d'hommes éminents comme Levasseur en France, von Mayr en Allemagne, M. Cauderlier, en ne prenant que des

champs d'observation démographique très étendus, aboutit à renoncer à découvrir en dehors des influences économiques les multiples facteurs qui agissent sur le développement d'une population. Leur action n'a pas d'importance pour lui, elle est nulle ou passagère. Aussi ne peut-on, d'après lui, « comparer entre elles que des populations qui soient aussi semblables que possible, et qui ne diffèrent que par l'action des lois démographiques ». Cela suppose le problème résolu. Il faut éviter, d'après lui, de comparer entre eux deux pays différents, ou deux provinces différentes d'un même pays, ou deux classes différentes d'une même ville, « parce que les différences de race, de mœurs, de composition sociale, de fortune, etc., qui existent entre ces populations différentes, viendront obscurcir l'action des lois démographiques.

Il faut donc toujours comparer une population à elle-même dans la suite des temps. « De cette manière, l'influence de la race, des mœurs, de la composition sociale sera éliminée et la solution du problème apparaîtra naturellement. »

Quelle erreur! Comme si une population donnée restait toujours semblable à elle-même dans la suite des temps! Comme si ses mœurs et sa composition sociale ne variaient pas! La population française d'il y a cinquante ans était bien différente de celle d'aujourd'hui; elle en différait peut-être plus, comme mœurs, classes sociales, classes d'âge et d'habitat, que ne diffèrent entre eux deux départements français d'aujourd'hui. Les influences du milieu social dans lequel les hommes vivent, se font sentir sur le mouvement de la population comme sur tout le développement des sociétés humaines. Ces influences varient en nature et en force avec l'évolution des sociétés. Voilà ce que nous enseigne la sociologie. Voilà ce que la statistique admet comme base de ses observations spécialisées. Et M. Cauderlier, malgré ses immenses recherches, malgré la richesse des documents qu'il a compulsés et mis en œuvre, malgré son labeur consciencieux, n'a pas réussi à démontrer que le mouvement de la population soit déterminé par une loi unique et s'opère avant tout sous les influences économiques, prépondérantes toujours et exprimées sous cette formule vague: « la nécessité et les facilités de satisfaire aux besoins de la vie ». Car en admettant même que les influences économiques aient cette importance sur la population, il ne serait pas superflu de préciser si c'est l'intensité de la production, la productivité du travail, la division du travail ou tout autre phénomène social bien défini qui réalise le plus efficacement la condition que M. Cauderlier estime devoir être considérée comme prépondérante sur les mouvements de la population.

Rendons hommage, en terminant, à la méthode, au soin, à la munificence aussi avec lesquels M. Cauderlier traite les statistiques. Ses publications sont irréprochables à ce point de vue, et il rend déjà service à la démographie rien que par la beauté des volumes qu'il lui consacre.

CAMILLE JACQUART.

SOCIOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE.

GEORGES RIVIÈRE, *L'âge de la pierre*, 184 pages, 2 fr. — Paris, Librairie C. Reinwald ; Schleicher frères, éditeurs, 15, rue des Saints-Pères.

Cet opuscule est le sixième tome de la *Bibliothèque d'histoire et de géographie universelles* éditée par la maison Schleicher et qui comprendra, à en juger par les titres des tomes déjà parus ainsi que par ceux des tomes en préparation, des monographies et des traités généraux.

Bien que le titre de l'opuscule de M. Rivière annonce un de ces derniers traités et bien que notre auteur déclare au surplus devoir « s'en tenir dans une étude aussi courte, aux faits généraux, à une sorte de nivellement qui embrasse le temps et l'espace pour une longue période », en réalité cependant c'est une monographie succincte qu'il a écrite, celle de l'âge de la pierre en France avec, comme cadre, certaines données générales indispensables à tout travail de ce genre.

Aussi, si pour la classification de l'industrie humaine préhistorique M. R. préfère à toutes celles qui ont été mises en avant jusqu'ici, la division en époques proposée par M. de Mortillet, c'est entre autres motifs, déclare-t-il, parce que « mieux qu'aucune autre, elle permet, grâce à son extrême simplicité, de comprendre le développement de la vie industrielle des races qui ont habité *notre pays* pendant le quaternaire » (p. 27).

On a déjà démontré très souvent combien tous ces essais de classification prêtent facilement le flanc à la critique, parce que, au fur et à mesure que se font de nouvelles découvertes dans une science encore trop jeune pour avoir ses cadres définitivement fixés, on s'aperçoit bien vite que les divisions et subdivisions proposées sont loin de présenter les caractères typiques et tranchés qu'on avait cru pouvoir leur reconnaître.

Mais en admettant même, comme le prétend erronément à notre avis M. R., qu'« en France » tout au moins, l'exactitude de l'ordre chronologique proposé par G. de Mortillet « ne semble pas avoir été

mise en défaut » (p. 28), ce ne serait pas encore une raison suffisante pour adopter cet ordre dans un traité qui vise à résumer l'état général de nos connaissances sur les industries humaines primitives. M. R. n'en convient-il pas d'ailleurs lui-même, quand il reconnaît (p. 65) que le progrès ne s'est pas manifesté partout de la même façon et que les différences climatériques, la configuration particulière de chaque territoire, d'autres causes inconnues, ont contribué à différencier des hommes même issus d'une commune souche et à modifier leurs goûts et leurs aptitudes ?

A ce défaut de méthode, qui est surtout grave dans un travail de synthèse vulgarisatrice, parce qu'il induit fatalement à des généralisations erronées, le lecteur non initié auquel il s'adresse plus spécialement, s'en ajoutent plusieurs autres, d'importance peut-être moindre, mais qui déparent singulièrement le travail de M. R. Telles sont ses assertions contradictoires.

Il affirme, par exemple, que « sédentaire aux époques antérieures », l'homme n'est devenu nomade qu'à l'époque magdalénienne (p. 76). Or l'une de ces époques antérieures, c'est l'époque chelléenne. Et cependant M. R. nous avait dit qu'à cette époque, l'homme « contraint de suivre les troupeaux qui servaient à sa nourriture » se déplaçait fréquemment (p. 35), « couchant n'importe où au hasard de ses courses vagabondes » (p. 49).

Il est vrai que M. R. pourrait répondre qu'ayant voulu opposer seulement la vie vagabonde de l'homme magdalénien à la vie sédentaire de l'homme moustérien et de l'homme solutréen, il faut entendre par « époques antérieures » les deux époques immédiatement antérieures ; qu'en conséquence, les deux assertions prérappelées ne sont contradictoires qu'en apparence et qu'on peut reprocher tout au plus à leur auteur, un défaut de clarté.

Quoi qu'il en soit, l'homme quaternaire a donc, d'après M. R., mené d'abord une existence nomade pendant le chelléen, il est devenu sédentaire pendant le moustérien, il l'est resté pendant le solutréen et il est redevenu nomade et vagabond pendant le magdalénien.

Vient ensuite la période néolithique. Qu'affirme M. R. ? Que « jusqu'à l'époque robenhausienne » (la première de cette période) « nous ne trouvons nulle trace de sédentarité » (p. 123) et que pendant cette époque au contraire, l'homme a mené « une vie sédentaire, opposée à la vie vagabonde des autres époques » (p. 124). Et d'une !

Pour les squelettes de Spy, découverts non en 1884 comme il l'affirme, mais en juin 1886, M. R. déclare à la page 55, qu'ils peuvent se rapporter au moustérien ; à la page suivante, il écrit que ces

squelettes reposant « sur un dépôt moustérien », cela « permet de croire qu'ils étaient plutôt contemporains de l'époque postérieure ou du moins des derniers temps de la période moustérienne » ; à la page 55, il rappelle cependant « qu'on croit les deux squelettes contemporains des temps moustériens » et enfin à la page 72, il écrit que ces squelettes ont été trouvés dans des « couches solutréennes nettement caractérisées ». Et de deux !

Encore, ajoute-t-il, peut-on faire de très sérieuses objections quant à la détermination de l'époque à laquelle appartiennent les squelettes de Spy, et M. R. présente ensuite une de ces objections. Nous la reproduisons textuellement, laissant au lecteur le soin d'apprécier la valeur de pareils arguments. « Des hommes, écrit M. R., qui fabriquaient avec tant d'habileté les pointes de silex, les fins grattoirs, les burins délicats, ne paraissent pas avoir renoncé aux pratiques funéraires de leurs devanciers ; comme eux, ils devaient le plus souvent faire disparaître les restes de leurs morts » (p. 72). Ce qui revient à dire : l'industrie de l'époque solutréenne est en progrès sur l'industrie des époques paléolithiques antérieures ; donc l'homme solutréen ne peut pas, vraisemblablement, avoir renoncé aux pratiques funéraires de ses devanciers ! Et notons qu'à la page 144, l'auteur déclare que les rites funéraires des peuplades de la période paléolithique « nous sont complètement inconnus ». Et de trois !

A la page 14, M. R. écrit que l'Europe a subi des modifications climatériques très sensibles, depuis les temps tertiaires, mais que « la forme même de notre continent a peu varié dans son ensemble ». Et que lisons-nous ensuite à la page 93 ? Que « pendant le quaternaire supérieur, des événements importants modifièrent la configuration de notre globe ». Et à la page 77 ? Qu'en ce qui concerne l'Europe, c'est pendant cette époque que « l'Allemagne se détacha du continent » ; que « la grande Mer du Nord, se frayant un chemin vers le sud-ouest, se retira de l'Allemagne et de la Russie » ; que « les terres qui reliaient l'Europe à l'Amérique disparurent sous l'Océan » ; que « la mer poursuivant son œuvre, rompit le lien qui attachait l'Afrique à l'Espagne et à l'Italie » ; bref, que ce n'est qu'à partir de cette époque que « les formes géographiques se dessinèrent telles que nous les connaissons ».

Nous pourrions multiplier ces observations et ces critiques, mais celles que nous venons de présenter, suffisent à démontrer, pensons-nous, que l'opuscule de M. R. n'est qu'une mise en valeur assez médiocre et en tout cas fort incomplète, des « nombreux documents que nous possédons aujourd'hui » sur « la vie des obscures peuplades » des temps de la préhistoire.

Qu'on veuille bien nous permettre cependant une dernière remarque. Après avoir exposé en quelques lignes les systèmes présentés respectivement par Lamarck, par Darwin, par Häckel et par Vogt pour expliquer l'origine des espèces, M. R. déclare que ce sont là des hypothèses qui ne révoltent pas sa raison, mais à l'appui desquelles « on apporte de trop faibles preuves, pour qu'on puisse en affirmer la vérité. Aujourd'hui comme hier, ajoute-t-il, notre origine reste obscure, notre ignorance est toujours aussi grande et le voile qui nous cache le commencement et la fin des choses, ne semble pas prêt à se déchirer. » Toutefois, conclut-il, « la science remonte chaque jour plus haut dans le passé et nous sommes loin maintenant des six mille ans de durée que les dogmes religieux » (p. 21), « la fable biblique » et « les saintes Ecritures », accordaient « à l'espèce humaine » et « à la création du monde ».

Ces citations suffisent à témoigner de l'ignorance absolue de notre auteur, en matière religieuse. Si M. R. voulait se donner la peine de se livrer à une étude, même sommaire, de la doctrine de l'Eglise, avant de se croire autorisé à vilipender ses enseignements, peut-être estimerait-il encore, après cette étude, devoir quand même dénoncer les dogmes, mais il éviterait tout au moins le ridicule d'en inventer.

A. Hocepied.

A. Rutot, *Les industries primitives. Défense des éolithes. Les actions naturelles possibles sont inaptes à produire des effets semblables à la retouche intentionnelle.* Mémoires de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, t. XX, III-68 pages. — Bruxelles, Hayez, 1902.

Nous avons rendu compte, dans l'un des précédents numéros du *Mouvement* [1]) d'un récent article de M. Rutot, dans lequel l'éminent conservateur du Musée royal d'histoire naturelle essayait de démontrer l'authenticité de l'industrie thenaysienne et partant l'existence de l'homme préquaternaire.

A la suite de nouvelles et « très importantes » recherches faites à Thenay par MM. Mahoudeau et Capitan, ce dernier avait cru devoir rejeter les conclusions de M. Rutot, pour ce motif notamment qu'aucun criterium matériel indiscutable et réellement scientifique ne permet de différencier les éclatements dans lesquels on prétend découvrir des traces d'utilisation, de ceux que produisent des causes absolument naturelles. Et M. Capitan allait même jusqu'à déclarer que, dans l'état actuel de nos connaissances, la question de l'industrie

1) Novembre 1901.

thenaysienne devait être résolue « par un doute complet, autrement scientifique qu'une affirmation sans base sérieuse ».

Malheureusement pour la très séduisante théorie des actions naturelles, réplique aujourd'hui M. Rutot, et grâce à l'aspect intentionnel que présentent les éclatements des bords de milliers et de milliers de silex, il existe, ce criterium matériel indiscutable et réellement scientifique que réclame M. Capitan et qui permet de différencier ces éclatements des effets tout autres que produisent les causes naturelles.

Tous les éolithes, ajoute-t-il, y compris ceux de Thenay, témoignent d'un travail intentionnel, d'une intention voulue de frapper ou de racler et ne pas vouloir le reconnaître, constitue une erreur de méthode résultant d'une insuffisance d'observation. « La question, conclut à son tour M. R., nous paraît donc devoir être ainsi posée et résolue, par l'abandon des causes naturelles qui n'est pas plus scientifique qu'une affirmation sans base sérieuse ».

Mais d'abord que faut-il entendre par *éolithes* ?

« Depuis l'Aquitanien de Thenay, en passant par le Pliocène, jusqu'à la fin du Moséen (Quaternaire inférieur), toutes les industries successives mises en doute, déclare M. R., partent de la même idée : l'utilisation pure et simple de blocs naturels ou d'éclats naturels ou artificiels de roches dures et cassantes pour frapper ou pour racler, avec réemploi des éclats destinés au raclage par retouche méthodique de l'arête tranchante utilisée ; l'usage jugé suffisant étant suivi du rejet de l'instrument à la surface du cailloutis dont il avait été tiré à l'état d'élément brut.

» Toutes les industries tertiaires et quaternaires anciennes répondent complètement à cette formule, et puisque le mot *éolithe* existe, il peut être utilement employé pour désigner toute la série des instruments rencontrés entre l'Aquitanien de Thenay et le Quaternaire de Mesvin » (p. 6).

M. R. reconnaît que l'éclatement naturel du silex crétacé ou des concrétions siliceuses ou quartzeuses peut donner lieu à toutes sortes d'éclats tranchants dont beaucoup peuvent ressembler à s'y méprendre aux éclats considérés comme utilisés en qualité de lames, grattoirs, racloirs, pointes etc. par les populations primitives ; que certains de ces éclats naturels peuvent même porter des particularités ressemblant plus ou moins à des bulbes de percussion ; que des éclats enfin peuvent aussi porter de véritables et très authentiques bulbes de percussion, montrant qu'ils ont été détachés par un choc violent, à la manière des éclats de débitage artificiel. Mais il fait remarquer aussitôt que toutes ces constatations n'ont rien

d'embarrassant pour lui, car il considère comme absolument sans valeur, au point de vue des industries primitives, tout éclat, si parfait qu'il puisse être pour un usage déterminé, s'il ne porte pas les traces évidentes qu'il a servi à cet usage (p. 7).

M. R. réfute ensuite les principales objections que font valoir contre cette évidence, les adversaires de l'industrie éolithique.

Ces objections peuvent être ramenées à deux catégories principales :

I. Celles tirées de l'action des causes naturelles;

II. Celles tirées de l'action des causes accidentelles.

Les premières sont au nombre de quatre :

A) *L'action des changements de température.* — C'est un argument de sentiment, déclare M. R., et qui s'effondre devant l'observation des faits, parce que celle-ci démontre que jamais les causes météorologiques si fréquemment invoquées et notamment la chaleur, le froid et la gelée, n'ont pu produire des éclats à apparence de retouche (pp. 9-17).

B) *L'action des cours d'eau à allure torrentielle.* — Sous l'influence de cette action, réplique M. R., beaucoup moins violente qu'on ne se l'imagine trop fréquemment, les cailloux ne s'esquillent jamais sensiblement; ils se contusionnent légèrement et progressivement sur tous les angles et loin de prendre par là l'apparence d'un instrument à retouche, ils finissent au contraire par s'arrondir uniformément au point de se transformer en galets (pp. 17-43).

C) *L'action des vagues de la mer.* — Les mouvements causés par l'action des vagues, fait observer M. R., sont en tout semblables à ceux causés par les eaux douces rapides, sauf qu'ils sont alternatifs et le résultat final est identique : transformation lente des éléments pierreux en galets roulés et non en silex à retouche ou à simili-retouche ayant une ressemblance, même éloignée, avec les éclatements méthodiques de la retouche intentionnelle (pp. 43-55).

D) *L'action du tassement des couches.* — Cette action est tout aussi illusoire que les trois précédentes, déclare M. R. Si dans les poches de phosphate riche, par exemple, traversées par des bancs d'éclats naturels et tournant leur convexité vers le bas, jamais il n'a rien trouvé qui ressemblât ni de près ni de loin aux silex à retouche, c'est, dit-il, parce que l'action des tassements ne produit sous ce rapport aucun effet, sauf le bris d'éclats minces en deux ou en plusieurs fragments (pp. 56-61).

Voilà ce que valent, d'après M. R., ces quatre causes naturelles auxquelles on attribue la fabrication des neuf dixièmes au moins des éolithes; quant au dernier dixième, il estime qu'on le met sur

le compte de causes accidentelles (piétinement des chevaux, écrasement sous les roues des chariots, etc. etc.) tout aussi illusoires. Ces causes en effet, fait observer M. R., ne peuvent se produire que si rarement et si localement, dans les conditions nécessaires à la formation de simili-retouches, qu'elles constituent une quantité négligeable. De plus, ajoute-t-il, au lieu de s'être produites dans les temps préhistoriques, c'est surtout de nos jours, sous nos yeux, qu'elles se présentent le plus souvent et on peut facilement s'en mettre à l'abri en ne recueillant jamais que des pièces en position stratigraphique.

« Cela étant, conclut M. R. (p. 66), l'aspect spécial que les connaisseurs appellent, à juste titre, *la retouche*, n'est attribuable qu'à une action essentiellement humaine ou intentionnelle, et tous les éolithes, qu'ils soient de l'Aquitanien ou du Moséen supérieur, en passant par le Miocène, le Pliocène et le Moséen inférieur, présentant la retouche d'utilisation, doivent être admis parmi les restes authentiques des industries primitives. »

Le travail de M. R. a incontestablement le grand mérite d'avoir nettement posé, dans la littérature paléolithique de langue française, l'intéressante question des éolithes. Nous ne voulons pas dire que les nombreuses observations « faites sur le terrain » par M. R. et opposées par lui aux arguments « de sentiment » ainsi qu'aux expériences « pseudo-naturelles » du Dr Capitan, doivent dès à présent emporter une adhésion définitive. Nous estimons au contraire qu'elles ne font qu'ouvrir à nouveau la question. Les observations ultérieures et les discussions auxquelles elles ne pourront manquer de donner lieu pourront seules nous apprendre si, comme l'espère M. R., elle est susceptible de recevoir une solution définitive.

A. Hocepied.

de Nadaillac, *L'Unité de l'espèce humaine (Science catholique*, avril 1902). — Paris, Sueur-Charruey.

Mieux encore que par sa structure osseuse, toujours la même en somme, malgré des différences d'ordre purement secondaire, l'identité de l'homme à travers le temps et à travers l'espace, fait observer M. de Nadaillac, et partant l'unité de l'espèce humaine, se démontre par la similitude de ses conceptions dans des conditions de vie, de milieu et de culture absolument différentes.

Telle est la proposition fondamentale de la substantielle étude que nous analysons. Fidèle à sa devise, *Facta non verba*, M. de N. apporte à l'appui de cette proposition des preuves aussi multiples

que convaincantes. Nous regrettons de devoir les résumer trop brièvement.

1° La superstition qui associait, dans le passé, à la foudre, les silex taillés ou polis, est universellement répandue (pp. 3 et 4).

2° Les pierres elles-mêmes complètent ce témoignage. Il est certain que dans toutes les régions du globe, la pierre fut la première arme, le premier outil et rien, dans l'anthropologie, n'est plus frappant que la dispersion des haches en pierre sur toute la surface du globe (pp. 4-9).

3° Aux superstitions qui s'attachaient aux pierres de la foudre, ou aux *céraunies*, est due peut-être l'origine du respect de la hache, transmis par de vieux ancêtres inconnus et qui se retrouve partout (pp. 9-11).

4° L'exploitation des carrières remonte à la plus haute antiquité. Les outils employés à cette fin étaient les mêmes dans les endroits les plus divers. et ce fait ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante qu'en invoquant la similitude du génie de l'homme (pp. 11 et 12).

5° Une conclusion semblable s'impose pour les fusaïoles en os, en terre cuite et en pierre (p. 12).

6° La poterie enseigne la même leçon (p. 12).

7° Les rites funéraires également. Le décharnement des os et leur coloration en rouge, se voient dans les régions du globe ainsi que chez les populations les plus diverses et sans rapport entre elles. « Il faut chercher l'histoire des peuples dans les tombeaux, a dit Thucydide ; ici, les tombeaux répondent et jettent un jour éclatant sur l'origine première, sur l'origine commune des hommes si séparés qu'ils soient déjà, alors que nous commençons à les connaître » (pp. 13-26).

8° Ce signe mystérieux, le *Swastika* (croix gammée aux bras d'égale longueur) né dans des régions encore mal définies et rapidement répandu dans le monde entier, vient appuyer la thèse de l'unité de notre race (pp. 26-32).

« Les ossuaires où gisent les débris de nos prédécesseurs, conclut ensuite M. de N., les os coloriés en rouge, le signe mystérieux auquel nous avons donné le nom de Swastika, d'autres conceptions, d'autres créations qu'il serait facile d'ajouter, viennent compléter les enseignements que nous apportent les premières armes, les premiers outils, les plus anciennes poteries. Il est impossible de méconnaître les preuves multipliées qui découlent des recherches modernes, des découvertes dont nous avons été les témoins et qui toutes affirment, avec une irréfutable éloquence. l'unité du genre humain » (p. 32).

Procès-verbaux des séances de la Société.

SÉANCE DU 23 NOVEMBRE 1901.

La séance est ouverte à 2 h. 1/2, sous la présidence de M. Van Overbergh.

Le procès-verbal de la séance du 23 juin est adopté après lecture.

M. Masure remercie la Société d'avoir bien voulu l'appeler à siéger au milieu d'elle. Il s'efforcera surtout d'être utile aux membres en organisant, le mieux possible, les services bibliographiques si utiles à ceux qui se consacrent aux études sociologiques. La littérature sociologique est tellement étendue et diverse, qu'il faut de la méthode et une classification bien établie pour la dominer.

M. Masure s'est déjà mis en rapport avec un certain nombre d'éditeurs, dont plusieurs ont envoyé des ouvrages pour compte rendu dans le *Mouvement sociologique.*

M. Masure ajoute qu'il fournira à la Société un service de fiches bibliographiques sur la littérature sociologique aussi complet que possible. Les membres qui voudront bien lui indiquer la partie dont ils s'occupent spécialement, recevront la communication des fiches qui les intéressent.

M. le Président remercie vivement M. Masure pour le dévouement intelligent qu'il met, dès ses débuts en qualité de membre de la Société, au service de celle-ci. Les membres seront unanimes à féliciter chaleureusement M. Masure et ils espèrent retirer un grand profit de sa collaboration. *(Adhésion unanime).*

M. le Président présente la candidature du R. P. Evariste, professeur au Séminaire des Capucins à Iseghem.

Cette candidature est adoptée à l'unanimité.

Le Secrétaire demande qu'en faisant part au nouveau membre de son admission, il lui soit donné connaissance, avec prière de s'y conformer, des engagements que prennent les membres de la Société de sociologie en ce qui concerne la collaboration au *Mouvement sociologique.* Cette obligation devrait être considérée par les membres comme très sérieuse. De son exécution dépendent la vitalité et l'autorité du *Mouvement* qui seules donneront du relief et de -fluence à la Société.

M. le PRÉSIDENT invite les membres à ne point perdre de vue la nécessité de fournir des comptes rendus au *Mouvement.*

Il demande également que les travaux destinés à paraître aux *Annales* soient poussés avec la plus grande activité. Il espère que les *Annales* pourront paraître dans quelques mois.

M. le PRÉSIDENT rappelle les engagements qui ont été pris par les différents membres en ce qui concerne la collaboration aux *Annales.*

M. MASURE traitera de la classification bibliographique en sociologie; son travail est à peu près terminé; les membres en jugeront tout à l'heure.

M. CAPART travaille à son étude sur le *Totémisme.* En outre, il a bien voulu consentir à discuter en séance publique conjointement avec M. de la Vallée, la récente publication de M. Bouglé sur le régime des *Castes.*

M. BÉTHUNE pousse activement son étude sur la sociologie littéraire.

M. LEGRAND s'occupe du problème sociologique du régime successoral : les causes de la transmission intégrale et du partage en matière successorale.

M. JACQUART achève la rédaction du rapport général sur l'activité de la Société de sociologie.

M. DESCHAMPS s'occupe du féminisme, M. VAN HOUTTE des résultats des dernières recherches sur la conception scientifique de l'histoire, M. HOCEPIED de l'anthropo-sociologie, M. CRAHAY de la sociologie de Spencer, M. CAMERLYNCK du rituel hébraïque, M. DEPLOIGE de la famille, le PRÉSIDENT de l'état actuel de la sociologie économique, le R. P. VERMEERSCH de l'attitude des catholiques vis-à-vis de la sociologie.

M. DESCHAMPS rappelle aux membres que les comptes rendus pour le prochain numéro du *Mouvement sociologique* doivent lui parvenir avant le 1er janvier.

M. le PRÉSIDENT fait part à l'assemblée des derniers renseignements publiés concernant l'Institut Solvay de Sociologie. Il attire notamment l'attention sur le passage des statuts de cette institution où il est dit que la bibliothèque et la salle de lecture seront accessibles aux travailleurs sans conditions.

M. MASURE donne lecture d'un travail d'ensemble sur la classification sociologique.

Il est décidé que le projet de classification présenté par M. Masure sera envoyé aux membres et discuté dans la prochaine séance.

M. CAPART donne lecture d'un travail sur la civilisation égyptienne.

Une des civilisations dont l'étude peut apporter le plus de lumières à la science sociologique, est certes la civilisation égyptienne. Elle se présente à nous en effet avec des caractères extrêmement précieux : sa merveilleuse durée, près de 8000 ans, laisse loin derrière elle toutes les autres civilisations qui après l'Egypte se sont partagé l'empire du monde.

Nous connaissons, en Egypte, des monuments préhistoriques dont il est permis de faire remonter la date antérieurement à 6000 ans avant J.-C. Depuis cette date, les documents ne manquent pas jusqu'à l'époque romaine et, grâce à eux, nous serons un jour à même d'étudier le développement d'un usage, d'un rite, d'une institution avec la plus grande précision pendant ce long espace de temps.

L'Egypte n'est pas isolée du reste du monde, et dès les origines de l'histoire, elle est en rapports constants avec le bassin tout entier de la Méditerranée. Il y a même plus : les découvertes récentes ont prouvé qu'il existait sur tout le pourtour du bassin de la Méditerranée, une seule race primitive appelée par le professeur Sergi de Rome : « eurafricaine », et qui aurait possédé une civilisation commune, des usages communs, peut-être même une langue et une écriture communes.

Le simple énoncé de ce fait permet de voir ce qu'on est en droit d'attendre des recherches égyptologiques qui permettront, avec l'aide des sciences connexes, de voir par exemple comment cette civilisation méditerranéenne s'est transformée différemment sous l'influence d'envahisseurs divers, et comment chacune des nouvelles civilisations issues de ces influences a fini par prendre sa physionomie propre.

M. le Président fait ressortir tout l'intérêt que présente le travail de M. Capart et félicite l'auteur. Il profite de l'occasion pour prier MM. de la Vallée Poussin et Capart d'examiner l'étude publiée par M. Bouglé dans le dernier volume paru de l'*Année sociologique* concernant les castes dans l'Inde. — Ces messieurs acceptent.

M. de la Vallée Poussin signale à l'attention des membres la publication ayant pour titre : *Grundriss der Indo-Arabischen Philologie u. Alterthumskunde* qui peut leur fournir des éléments sociologiques très intéressants.

M. Georges Legrand donne lecture de plusieurs comptes rendus destinés au « Mouvement sociologique ».

La séance est levée à 5 heures et demie.

SÉANCE DU 30 JANVIER 1902.

La séance est ouverte à 2 h. 1/2, sous la présidence de M. Van Overbergh.

M. le Président souhaite la bienvenue au R. P. Evariste. Il propose la candidature de M. Halkin, professeur d'ethnographie et de géographie à l'Université de Liége, qui s'occupera spécialement de sociologie géographique et de la civilisation chinoise.

M. Halkin est admis à l'unanimité.

Le R. P. Vermeersch donne lecture d'un travail intitulé *Les Catholiques et la Sociologie,* dans lequel il examine les deux questions suivantes : Y a-t-il place pour une sociologie catholique ? — Si oui, quelle attitude les catholiques doivent-ils prendre à l'égard de la sociologie ?

La fin de cette lecture est accueillie par les applaudissements unanimes de l'assemblée.

M. le Président félicite le R. P. Vermeersch d'avoir résolu aussi magistralement les questions qu'il s'était posées. Les membres de la Société viennent d'exprimer leur adhésion aux idées développées par le R. P. Vermeersch. Elles auront, entre autres bons résultats, celui de déterminer notre attitude pour certains catholiques dont elles dissiperont les préjugés à l'égard des études sociologiques et des catholiques qui s'y engagent.

M. le Président propose de nommer objectants d'office MM. Crahay, Deschamps et l'abbé Camerlynck.

M. Deschamps fait quelques observations de détail ; il ne pense pas que dans le système de Comte la sociologie soit destinée à être toute la philosophie des sciences ; elle n'est qu'une science surajoutée aux autres. La notion de liberté telle que l'a présentée le R. P. Vermeersch, serait de nature, d'après lui, à rallier bien des déterministes.

M. Capart fait remarquer qu'on ne peut pas considérer les langues bantoues d'une façon générale comme des langues sauvages; il est d'avis qu'il vaut mieux réserver ce nom au langage très élémentaire, d'une évolution très mobile des tribus australiennes des îles Fidgi et des Bosjesmans. Les peuplades du Congo ne sont généralement pas considérées comme sauvages, elles ont été en contact depuis longtemps avec des peuples civilisés.

M. Jacquart donne lecture de son rapport général sur les travaux de la Société depuis sa création. *(Approbation générale).*

M. le Président remercie le Secrétaire au nom de la Société. Il

propose que son travail soit publié en tête du premier volume des *Annales*.

On aborde ensuite la discussion de la question du régime des castes sur la base du travail publié par M. Bouglé sur cette question dans le tome III de l'*Année sociologique* de M. Durkheim.

M. de la Vallée Poussin expose longuement le système des castes dans l'Inde. Il admet comme caractéristique de la notion de caste dans ce pays, la répulsion des membres d'une caste pour ceux d'une autre caste, ainsi que l'idée d'hiérarchie. Mais le troisième caractère de la caste : la spécialisation des métiers dans les castes, admis par M. Bouglé, lui apparaît comme un élément très secondaire dans l'origine de cette institution.

Cette origine lui semble plutôt familiale que religieuse ; la question du sang s'est enchaînée à l'observation des mêmes pratiques religieuses avec le temps, mais celle-ci semble n'être intervenue que dans une période plus récente.

M. Bouglé a raison d'abandonner la thèse qui donnait à la caste une origine surtout économique, mais le facteur économique a certainement joué un rôle dans la formation de certaines castes et subdivisions de castes d'origine plus récente.

L'hypothèse de Sénart qui fait de la caste une prolongation de la famille et de la *gens* indo-européenne transformée par certains besoins économiques, semble la plus admissible.

Le facteur religieux a eu également une grande influence. M. de la Vallée Poussin pense qu'on ne peut pas le négliger dans l'explication du phénomène des castes dans l'Inde.

M. Capart admet, en général, les conclusions du travail de Monsieur Bouglé ; la hiérarchie que l'on constate entre les castes et qui s'explique par les rapports plus ou moins étroits que leurs membres sont censés avoir eus avec la divinité, lui paraît être plutôt théorique.

S'il en juge d'après ce qu'il connaît de la civilisation égyptienne, les castes n'ont nulle part existé avec les rigoureuses distinctions et les attributs spécifiques que le nom de *caste* semble indiquer ; en tous cas, en Egypte les castes n'ont jamais existé avec la rigueur et la généralité que l'on a imaginées ; la caste est pour M. Capart un terme ambigu et inexact, que l'on devrait bannir de la terminologie scientifique. Généralement ce qui a été désigné par là ce sont simplement des classes sociales.

M. Deschamps demande que la question des castes soit maintenue à l'ordre du jour. Vu l'importance qu'elle prend dans la littérature sociologique, la question mérite d'être fouillée ; les observations très intére d'être présentées montrent qu'une étude

approfondie de la question peut éclairer cet important problème.

M. l'abbé CAMERLYNCK signale l'importance que M. Durkheim et ses disciples attachent, dans la sociologie religieuse, au clan et au *totem*.

Si MM. de la Vallée Poussin et Capart voulaient orienter leurs études de ce côté, ils pourraient prêter aux membres qui s'occupent de cette partie de la sociologie un très utile appui.

La discussion est close et la séance levée à 5 h.1/2.

SÉANCE DU 27 FÉVRIER 1902.

La séance est ouverte à 2 h. 3/4, sous la présidence de M. VAN OVERBERGH.

M. DESCHAMPS donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans discussion.

M. le PRÉSIDENT souhaite la bienvenue à M. Halkin. Il s'est porté personnellement garant que M. Halkin, dont il n'est pas nécessaire de faire l'éloge, serait un membre assidu, zélé, et qu'il contribuerait à la prospérité de la Société, par son assiduité aux séances et sa collaboration active à la rédaction du *Mouvement sociologique*.

M. HALKIN remercie M. le Président des aimables paroles de bienvenue qu'il lui a adressées. Il ne démentira pas les assurances que M. le Président a données à la Société. Dans la mesure de ses forces et dans la sphère de sa compétence, il promet à la Société un actif concours.

M. VAN HOUTTE donne lecture de son travail sur « les résultats des récentes controverses sur la conception sociologique de l'histoire » (1891-1900) (provoquée par l'apparition de la *Deutsche Geschichte* de Lamprecht).

1) Ces controverses ont eu pour résultat *indirect* de contribuer à l'histoire de l'historiographie, de mettre les historiens en garde contre l'emploi empirique des formules générales, de mettre en relief le point de vue social et collectif en histoire, de pousser à l'étude simultanée et comparative des faits, et de faire rechercher davantage les causes objectives de l'enchaînement historique.

2) Elles ont eu pour résultat *direct* de montrer l'insuffisance de toutes les formules absolues, telles que interprétation ethnographique, interprétation économique de l'histoire etc... et de montrer l'importance de ce qu'on est convenu d'appeler les accidents de l'histoire (rôle des grandes individualités, hasard, etc.). La détermination des facteurs dominants de l'histoire aura vraisemblablement toujours un caractère hypothétique et relatif. Elle n'arrivera pas à établir des lois, mais des rythmes.

3) La recherche de ces rythmes est pour les historiens une tâche parfaitement réalisable et hautement utile.

M. le Président félicite M. Van Houtte. Nous avons tous, dit-il, suivi de plus ou moins près l'intéressante discussion, autour de laquelle M. Van Houtte groupe aujourd'hui ses remarques critiques. Mais l'orateur dans la savante communication qu'il vient de nous faire, a résumé ce débat avec une parfaite clarté. Il en a précisé très nettement les résultats négatifs et positifs. Ce sera une excellente base de discussion.

R. P. Vermeersch. — Vous opposez dans votre travail la notion de loi à celle de rythme. Vous reconnaissez des rythmes dans la vie sociale. Qu'entendez-vous exactement par ces deux termes ?

M. Van Houtte. — J'appelle les répétitions qui se produisent dans la vie sociale des *rythmes* et non des *lois*, parce que les répétitions ne sont jamais identiquement les mêmes. Chaque civilisation, chaque moment historique d'une civilisation a une physionomie propre et individuelle. Il y a des ressemblances, mais il y a aussi des différences, et c'est pour marquer ces différences que j'appelle les répétitions sociales des rythmes et non des lois.

R. P. Vermeersch. — Ces répétitions sont-elles nécessaires de telle sorte qu'on puisse prédire l'avenir ?

M. Van Houtte. — On peut prévoir l'avenir, mais dans une certaine mesure, avec les restrictions que j'ai indiquées.

M. Deschamps. — La différence entre la loi et le rythme ne serait-elle pas celle-ci ? Quand nous constatons non seulement que deux faits se suivent habituellement, mais que nous saisissons dans la nature même du fait causal la raison de la production nécessaire de l'effet, nous avons une loi. Quand au contraire nous voyons que deux faits se suivent habituellement, sans que nous puissions préciser dans la nature du fait antécédent la raison de la production du conséquent, nous n'avons qu'un rythme.

M. Halkin. — J'attire l'attention de mes collègues sur ce fait, que dans la recherche des lois de l'histoire, il ne faut pas perdre de vue que la première démarche est de bien connaître les faits individuels, qu'avant de risquer des synthèses, il faut multiplier les biographies, à la fois psychologiques et historiques, des acteurs qui ont joué un grand rôle, et même de ceux qui n'en ont joué qu'un plus modeste, mais dont l'influence est souvent très grande.

M. Van Houtte. — Nous sommes d'accord sur ce point.

R. P. Evariste. — Quand on applique le mot *loi* dans un sens univoque aux sciences physiques et aux sciences morales, on

me paraît oublier que ces dernières forment un groupe à part dans l'ensemble du savoir.

M. Crahay. — Il me paraît qu'en parlant des lois de l'histoire ou des rythmes, M. Van Houtte a fait une confusion que j'ai déjà signalée dans une précédente discussion. Tant qu'on reste sur le terrain de l'histoire, on a toujours affaire à l'individuel, et dès lors il ne peut pas être question de lois. Si au contraire vous faites allusion à des lois qui auraient la vie sociale pour objet, vous sortez de l'histoire proprement dite pour aborder la sociologie.

M. Van Houtte se défend d'avoir fait la confusion signalée. Les faits dont s'occupe la sociologie sont en effet empruntés à l'histoire.

M. le Président ajourne la discussion à la prochaine séance. Il propose, afin que les diverses opinions puissent se faire jour, de désigner en qualité de rapporteurs du travail de M. Van Houtte : MM. Halkin, Crahay et Legrand.

M. Crahay lit son rapport sur le travail du R. P. Vermeersch : « Les catholiques et la sociologie ».

Après avoir résumé les grandes lignes du travail et en avoir loué l'ordonnance parfaite, la logique du fond et l'élégance de la forme, il regrette que le P.Vermeersch n'ait pas donné de la sociologie une notion plus précise. Même lacune, lorsqu'il s'agit de définir la méthode à suivre en sociologie. Ces deux questions, d'ailleurs, se tiennent intimement. Si vous adoptez une certaine définition de la méthode, vous supposez par le fait même une certaine conception de la sociologie.

M. Deschamps donne lecture du rapport de M. Camerlynck qui ne contient que des critiques de détail et qui sera communiqué au P. Vermeersch.

M. le Président. — J'ai cru comprendre que le R. P. Vermeersch qualifiait les opinions évolutionnistes de préjugés qu'un catholique ne pourrait défendre en conscience. Il n'ignore pas cependant que plusieurs catholiques se montrent favorables à l'opinion évolutionniste, à condition de ne pas la pousser aux extrêmes.

R. P. Vermeersch. — Je ne vise que les évolutionnistes extrêmes, ceux qui sont tellement hypnotisés par le caractère changeant des choses, des hommes et des institutions, qu'ils ne voient plus ce qui au milieu des changements demeure permanent. Et j'ai dit que les catholiques ne tombent pas dans ce préjugé, précisément parce qu'ils accordent à ce qui demeure au fond commun des faits moraux et sociaux, l'attention qu'il mérite.

J'ai visé la théorie évolutionniste extrême en général, et surplus je n'ai pas prétendu juger la théorie *in se*, mais sign

excès que les catholiques, de par leur doctrine même, éviteront certainement.

Quant à la critique de M. Crahay, je n'ai pas défini la sociologie parce que d'abord la tâche n'est pas aisée, et parce qu'ensuite j'ai pensé que mon travail figurait dans les *Annales* à côté d'un autre travail qui aurait précisément ce point pour objet.

Je n'ai pas non plus défini la méthode ; ce n'était pas mon but. J'ai pris la sociologie telle que Comte l'entendait, c'est-à-dire cultivée d'après la méthode d'observation, et je me suis demandé quelle devait être l'attitude des catholiques devant la sociologie et la méthode ainsi entendues.

M. le Président. — Nous devons, me semble-t-il, admettre sans aucune restriction l'emploi de la méthode d'observation en sociologie.

R. P. Evariste. — Vous avez admis le facteur psychologique en sociologie, puisque vous considérez le libre arbitre comme inattaquable. Dès lors, n'auriez-vous pas dû indiquer le changement que ce facteur nouveau introduit dans la méthode d'observation ou, tout au moins, dans l'interprétation des faits ?

R. P. Vermeersch. — Il ressort de mon travail que la liberté est un élément qui vient modérer la rigueur des conclusions qu'on voudrait tirer de l'observation des faits.

M. Deschamps. — Si j'ai bien compris le P. Evariste, il ne s'agit pas de réconcilier l'école psychologique avec l'école du matérialisme historique, par exemple. La portée de sa remarque me paraît être celle-ci : du moment que vous admettez le libre arbitre, vous ne pouvez pas interpréter les faits comme le ferait quelqu'un qui le nie. Vous introduisez un fait nouveau dont il faudra bien tenir compte, et dès lors vous devez dire en quoi votre méthode se différenciera de celles des négateurs du libre arbitre.

Je suis d'accord sur ce point avec le P. Evariste ; mais je crois qu'à l'avenir la question du libre arbitre, toujours importante en philosophie, n'aura plus en sociologie la place qu'on lui accorde aujourd'hui. Le libre arbitre n'intervient que pour des déterminations individuelles concrètes, ou pour des événements historiques extrêmement particuliers. Or, la sociologie ne peut pas avoir la prétention d'expliquer ces sortes de faits. Que je sois né dans telle forme de société économique (régime capitaliste), dans une famille basée juridiquement sur le contrat avec autorité des parents juridiquement très faible, dans une période de culture scientifique, etc., [illegible] rien à voir à cela. Or *cela* et l'explication de cela, la sociologie.

M. le Président pense que ce débat sur la sociologie, son objet, sa méthode, déjà entamé dans plusieurs séances précédentes, pourrait être utilement reporté à une de nos séances d'été, par exemple.

M. Béthune donne lecture de son travail sur la méthode en histoire littéraire.

M. le Président félécite l'orateur, de la netteté et de l'importance de son travail qui figurera très honorablement dans nos *Annales*. Il annonce que le R. P. Evariste prendra comme sujet de travail : « La tribu en Israël ».

M. Capart fait une communication sur le livre de M. Letourneau : *La psychologie ethnique*. Il signale les erreurs de l'auteur principalement en ce qui a trait à la civilisation égyptienne, et son ignorance des travaux récents.

La séance est levée à 5 3/4 heures.

SÉANCE DU 2 MARS 1902.

La séance est ouverte à 2 h. 1/2, sous la présidence de M. Van Overbergh.

Le procès-verbal de la précédente séance est adopté après lecture.

M. Legrand donne lecture de son travail sur les *causes de la transmission intégrale et du partage en nature des biens ruraux*. L'auteur a étudié la question pour la France et la Russie notamment, à l'aide de matériaux nombreux, des enquêtes officielles et des travaux de savants.

La première cause qui décide du régime successoral est, d'après M. Legrand, le concept de la société familiale tenant au caractère national et au stade de la civilisation. Pour le démontrer, il examine successivement l'organisation du régime successoral chez les Germains, qui manifeste l'esprit de solidarité de la famille et la tendance à lui conserver le bien dont ses membres sont comme co-propriétaires — et chez les Romains où la puissance du *paterfamilias* domine toute l'organisation de la famille et s'exerce par le droit de tester.

Le concept germanique se retrouve dans les contrées du Nord de la France, avec le correctif de l'égalité entre enfants qui y a prédominé. La transmission intégrale y a cédé le pas au partage, tandis que dans le Sud, les anciens pays de droit écrit, on fait encore beaucoup usage de la liberté testamentaire qui peut servir à la transmission intégrale. Celle-ci s'est surtout maintenue, d'une façon générale, là où l'élément germanique s'est conservé pur de tout alliage. C'est ainsi qu'en Prusse et en Bavière, c'est la transmission

intégrale qui domine généralement — sauf exception dans certains districts, comme par exemple les régions rhénanes — mais là où le type germain s'est maintenu le plus pur, comme en Saxe, la transmission intégrale gouverne presque exclusivement le régime de succession des biens fonciers.

Le désir de conserver la propriété familiale s'est trouvé, en certaines régions, en conflit soit avec l'idée d'égalité, soit avec les conditions économiques de la propriété foncière, et la première tendance a cédé devant l'égalité ou devant l'état économique dans la mesure où le concept familial germanique s'était affaibli. Mais les conditions économiques, si elles ont eu leur influence indéniable, n'ont pas été déterminantes.

Le facteur principal du régime successoral a donc été, d'après M. Legrand, le concept familial déterminé par le caractère national et le degré de civilisation. Mais il y a d'autres causes qui ont influencé l'organisation. Dans l'appréciation de ces causes il y a deux courants parmi les économistes : les uns rattachent le maintien de la transmission intégrale au droit féodal qui introduisit l'indivisibilité de la propriété foncière. L'*Anerbenrecht* est issu, d'après Brentano, du droit féodal. D'autres auteurs ne reconnaissent aucune influence au régime féodal. M. Legrand n'admet pas non plus que la féodalité ait été l'unique cause de la transmission intégrale, mais elle a eu certainement une part d'influence. Les idées philosophiques et sociales ont contribué également au maintien ou à la disparition de la transmission intégrale : témoin les débats qui eurent lieu entre ses partisans et ses adversaires à la Constituante.

Une troisième cause : ce sont les circonstances économiques. Les causes économiques qui ont influé sur le régime successoral sont : 1° le groupement en villages ou en fermes isolées — ce dernier plus favorable à la transmission intégrale, sans qu'il y ait concordance absolue entre les deux phénomènes ; 2° les dimensions de la propriété, la petite propriété étant plus exposée au morcellement ; 3° les conditions naturelles, telles que la fertilité du sol, la densité de la population, le genre de culture, le voisinage de l'industrie. Ces facteurs se mêlent au caractère national pour le contrecarrer ou favoriser ses tendances. Anciennement c'était surtout le caractère national qui prédominait dans la détermination du régime successoral. Aujourd'hui c'est le facteur économique qui joue un rôle prépondérant. Le caractère national et son influence s'atténuent, tandis que les conditions économiques s'imposent de plus en plus à l'attention des législateurs qui ne peuvent légiférer sans tenir compte des faits. Ce [illegible] causes de la transmission intégrale et du par-

tage en nature, nous montre que le droit ne se crée pas par théories, il est conditionné par le milieu national et économique pour lequel il est fait.

M. le Président félicite M. Legrand pour sa forte et consciencieuse étude. Il tient à en faire ressortir le caractère sociologique, qui se manifeste dans la préoccupation de mettre en relief la compénétration des facteurs sociaux divers. De plus, le travail de M. Legrand se distingue par une précision d'analyse remarquable, le groupement original des faits d'observation et la netteté des conclusions.

M. Van Houtte demande à être désigné comme rapporteur pour la discussion du travail de M. Legrand. Il indique quelques observations de détail qu'il compte lui soumettre. Il se demande notamment si la rente foncière — contrat juridique pour la constitution de rentes — n'a pas eu une influence sensible dans le sens de la transmission intégrale. Il fait remarquer que le rapport établi par Meitzen entre le caractère national et le groupement par fermes isolées dans différents pays ne mérite aucune confiance, notamment en ce qui concerne la Belgique. Pour la France, la carte de Meitzen a été réfutée par Jacques Flack. Tous les peuples ont pratiqué les deux systèmes des fermes isolées et des groupements par villages ; d'abord l'agglomération *(Dorfsystem)*, puis l'éparpillement *(Hofsystem)*. Les deux systèmes se rencontrent chez les peuples germaniques et leur influence sur le régime successoral ne semble pas mieux établie que leur concordance, problématique, avec le caractère national.

M. Legrand reconnaît que sur ce point comme sur un certain nombre de faits historiques, il a suivi des historiens dont l'autorité lui paraissait suffisante. Il y a peut-être lieu de faire des réserves sur certaines théories qui sont contestées.

M. le Président se demande s'il n'y a pas lieu d'étudier l'influence que le régime celtique peut avoir eue sur le développement du système de la transmission des biens en France. La domination romaine n'a pas tué l'art celtique qui s'est relevé lors de la venue des Germains. Le peuple qui a sauvé son art, peut avoir conservé des coutumes juridiques. On expliquerait ainsi certaines influences qui se sont fait sentir dans le centre de la France et que l'on doit peut-être rapporter aux Celtes.

M. Legrand. — Cette étude peut être intéressante, mais elle serait bien difficile, les documents faisant presque absolument défaut.

M. le Président formule une autre observation. Parmi les facteurs

cités par M. Legrand au nombre des causes économiques, il lui semble qu'il y aurait lieu de distinguer, pour être plus précis et plus exact, le facteur géographique, comme la fertilité des terres, et le facteur démographique, comme la densité de la population.

M. Legrand tiendra compte de cette observation.

M. Hocepied se demande s'il n'y a pas un rapprochement à faire entre la hiérarchie psychologique des races et leur système d'organisation de la transmission des biens. L'Aryen est très entreprenant ; la race celtique et gaëlique l'est moins ; la race méditerranéenne l'est moins encore. N'ont-elles pas employé chacune le système le plus favorable à leur degré d'activité et à leur esprit d'entreprise ?

M. Legrand. — Je n'ai pas envisagé la question sous ce rapport. On peut dire, me semble-t-il, que les populations slaves semblent plus favorables au partage égal que les Germains. Est-ce parce qu'elles sont moins entreprenantes ? Je n'oserais le dire.

La discussion est close. MM. Van Houtte, Deschamps et Hocepied sont nommés rapporteurs.

On aborde la discussion de l'étude de M. Van Houtte : *Le résultat des récentes controverses sur la conception sociologique de l'histoire.* Rapporteurs : MM. Halkin et Crahay.

M. Halkin. — M. Van Houtte a parfaitement réalisé le travail qu'il s'était proposé : résumer les récents débats auxquels les travaux de Lamprecht et de Pirenne ont donné lieu entre historiens. Mais dans ces conclusions, il me semble qu'il est sorti de l'impartialité qu'il aurait pu conserver jusqu'au bout, pour nous donner sa propre opinion que voici : il existe des rythmes et des règles auxquels est soumis le développement des sociétés humaines, et l'histoire qui désire se rendre utile à la sociologie, doit rechercher ces rythmes, en préciser la portée, les admettre comme base de classification, tout en les considérant comme provisoires.

M. Van Houtte n'admet pas les formules générales et les lois auxquelles d'aucuns soumettent le développement des sociétés ; mais il admet des rythmes, c'est-à-dire certaines règles semblables à ce qu'on est convenu d'appeler en économie politique « des lois empiriques ». Mais cela ne définit pas les rythmes d'une manière claire, d'autant plus que M. Van Houtte ne donne pas d'exemple de ce qu'il entend par là.

Quoi qu'il en soit, ces rythmes et ces règles ne peuvent être que provisoires. J'irai plus loin et je dirai qu'à supposer que l'historien puisse en trouver dans le passé et le présent, il ne pourra jamais les appliquer à l'avenir.

Si les controverses récentes ont abouti à la banqueroute des théories générales existantes, si elles n'ont pu que prouver l'inanité des prétendues lois, elles ne peuvent pas par contre arriver à démontrer l'existence de rythmes applicables au futur. A mon avis, ces rythmes n'auront d'utilité que pour l'étude du passé, mais pas de l'inconnu.

D'autre part, pour déterminer ces rythmes dans le passé, il faudrait connaître tous les facteurs qui ont agi dans le passé, et souvent nous ne connaissons qu'une face de l'histoire, celle que l'on a pu reconstruire à l'aide de documents qui sont parvenus jusqu'à nous. Or, combien de documents sont perdus à jamais ! Combien d'autres dont on ignore l'existence !

La tâche de l'historien, ce me semble, doit être d'étudier le passé et de le faire revivre autant que possible à nos yeux. C'est seulement lorsque cette étude aura été faite avec une telle précision qu'elle ne puisse être refaite, que l'historien, spécialement celui qui voudra se rendre utile à la sociologie, pourra essayer de retrouver des rythmes dans le passé, les vérifier dans le passé et le présent, mais ne pourra jamais, même avec leur aide, conclure du passé au futur.

M. Van Houtte. — Je ne crois pas avoir dit que l'on puisse prévoir l'avenir. J'ai dit tout au plus que l'on peut conjecturer l'avenir à l'aide du passé. On peut dire par exemple que l'économie internationale, mondiale, succédera prochainement à l'économie nationale, comme celle-ci a remplacé l'économie interurbaine. Voilà l'exemple d'un rythme, dans le passé qui permet d'indiquer dans quel sens se fera le développement historique.

Il est vrai, comme dit M. Halkin, que beaucoup de documents historiques manquent. Mais saurons-nous jamais si nous les possédons tous ? En attendant, nous avons besoin de synthèses provisoires. Ce sont des principes euristiques qui rendent énormément de services comme points de repère. Leur emploi est une nécessité de méthode.

M. Halkin. — Je ne vois pas l'utilité de ces rythmes pour l'étude de l'histoire. Ceux que l'on admet peuvent être faux. En tout cas, ils n'ont jamais une valeur absolue.

M. le Président. — Vous demandiez tantôt des exemples de ces rythmes ou lois dont M. Van Houtte croit la recherche et l'application utiles. En voici : le marché économique est allé s'agrandissant : il a passé de la famille à la ville, de la ville à la nation. Actuellement il tend à déborder la nation pour devenir mondial. C'est ce développement que Tarde appelle la loi d'amplification historique.

Contestez-vous l'existence de ce rythme, de cette loi ? De même la loi de la division du travail, loi économique et sociologique. D'autres ordres de faits sociaux sont soumis à des développements analogues : les langues, les formes politiques. Pour moi, il y a là plus qu'un rythme, il y a des lois. Les croyez-vous établies ?

M. Halkin. — Les faits que vous citez, sont établis historiquement.

R. P. Evariste. — Il me semble que M. Van Houtte a été trop loin dans un esprit de conciliation, en disant que les rythmes qu'il admet n'ont toujours qu'un caractère provisoire et que leur application n'était qu'une question de méthode. Il y a plus que cela dans les lois qui viennent d'être énumérées.

M. le Président. — Il y a, en effet, plus qu'une question de méthode. Nous nous trouvons en présence de faits qui s'imposent, de vérités incontestables où il y a un élément contingent comme dans toute loi empirique.

M. Crahay. — La loi suppose établie une corrélation entre deux faits. Lorsque l'on a trouvé, dans un certain nombre de sociétés suffisamment distinctes les unes des autres, un fait bien établi qui a précédé ou suivi dans chacune de ces sociétés un autre fait que l'on retrouve également dans ces sociétés, on peut établir entre ces faits une relation de cause à effet et formuler ainsi les lois de la vie sociale.

Mais cette étude n'est pas, d'après moi, du domaine de l'histoire; elle appartient à la sociologie, et M. Van Houtte n'a pas fait cette distinction, me semble-t-il, entre le domaine historique et le domaine sociologique. Sur le terrain historique, il n'y a pas de rythmes. On n'étudie, on n'envisage que des faits concrets individuels, qui ne se répéteront jamais. La trâme individuelle dont ces faits sont la résultante, ne se reproduira plus jamais. Mais en sociologie, on fait abstraction des faits individuels pour rechercher des lois générales qui ont régi le passé et qui régiront l'avenir. En un mot, l'histoire est une science concrète, la sociologie est une science abstraite. Et M. Van Houtte, me semble-t-il, va trop loin en histoire en attribuant à cette science la recherche de rythmes, et ne va pas assez loin en sociologie, en donnant à cette recherche un caractère purement euristique et provisoire.

M. Van Houtte. — Je crois que vous avez une idée trop étroite du rôle de l'histoire scientifique ou causative. A côté de l'histoire narrative et explicative, on peut faire plus, rechercher les causes et cela amène à expliquer le développement logique des faits. Contestez-vous que l'on puisse faire de l'histoire causative ?

M. Crahay. — Ce terme n'est pas clair.

M. le Président propose de relire les conclusions qui ont été adoptées, dans une séance antérieure, après un débat sur les rapports entre l'histoire et la sociologie et où une définition de l'histoire causative ou génétique a été adoptée. — Adhésion.

M. Crahay. — Cette lecture ne m'éclaire pas sur le point qui est en discussion et qui, pour moi, se résume comme suit : la recherche des lois n'est pas de l'histoire, c'est de la sociologie.

M. Van Houtte. — Je tiens à faire remarquer que mon travail n'avait pas pour but de définir le rôle de l'historien, ni celui du sociologue. Nous sommes loin de l'objet de mon travail qui résume les controverses auxquelles a donné lieu l'application par Lamprecht des lois de Marx. Il est reconnu que cette application est fausse; on peut présumer que ces lois mêmes sont fausses. La recherche de ces lois est plutôt d'ordre sociologique ; je pourrais ajouter une note dans ce sens à mon travail.

M. Legrand. — D'après M. Crahay, la recherche des causes des faits historiques dans une société donnée n'est pas de la sociologie. Dès lors, je me demande dans quelle mesure le travail que je viens de vous communiquer est sociologique ?

M. Crahay. — Quand on étudie un fait dans un certain nombre de sociétés et qu'on l'abstrait de son milieu concret, de tout ce qui l'individualise pour le considérer dans ses caractères généraux et dégager la loi de son développement social, on fait, d'après moi, de la sociologie. En dehors de cela, on peut, en étudiant les causes de faits individuels, faire une contribution à la sociologie, qui servira plus tard à formuler une loi générale.

M. le Président. — La question ne me semble pas se poser d'une manière aussi étroite. Chaque science sociale particulière a sa discipline, sa technique spéciale, par exemple la technique du droit. Tant que l'on reste dans l'examen des phénomènes juridiques, on fait du droit. Mais du moment qu'on examine le rapport entre le fait juridique et un fait d'un autre ordre — économique, p. ex. — on fait de la sociologie. Les relations d'un ordre de faits, dont s'occupe une science déterminée, avec des faits d'un autre genre, font l'objet d'une science indépendante de celle-là. L'étude de ces relations constitue un domaine propre, indépendant des différentes sciences sociales, et c'est là la sociologie.

M. Crahay. — C'est un point de vue. Pour moi, tant qu'il n'y a pas de loi de la vie sociale, il n'y a pas de sociologie. Remarquez que je n'ai pas soulevé la question. J'ai seulement prétendu, à l'encontre de M. Van Houtte, que quand il y a loi, il n'y a pas histoire.

Le travail de M. Legrand est une contribution à la sociologie.

Mais vous ne prétendrez pas que M. Legrand a découvert la loi sociologique de la transmission des biens. Or, pour moi, tant qu'il n'y a pas de loi sociologique, il n'y a pas de sociologie.

M. le Président. — C'est une question de mots, alors. Que vous l'appeliez sociologie ou contribution à la sociologie, peu importe. Direz-vous qu'il n'y a pas de science de l'économie politique, parce qu'il n'y a pas de loi en économie politique? Même sans lois, la sociologie existe comme science.

M. Halkin. — La conclusion que l'on peut tirer de cette discussion pourrait être avantageusement, me semble-t-il, utilisée par M. Van Houtte dans son travail. Il y a à côté des historiens qui étudient des faits ou les causes d'un ordre de faits, des historiens ou des savants qui rapprochent entre eux des faits de différents ordres sociaux. Les premiers font de l'histoire, les autres de la sociologie.

M. Van Houtte rappelle en quelques mots les résultats de la controverse sur la conception sociologique de l'histoire qui ont été favorables aux études historiques et que l'on a un peu perdus de vue dans la discussion.

La discussion est close. — La séance est levée à 5 h. 3/4.

SÉANCE DU 24 AVRIL 1902.

La séance est ouverte à 2 h. 1/2, sous la présidence de M. Van Overbergh.

M. Deschamps donne lecture d'un travail sur les *Causes sociales du développement du féminisme aux Etats-Unis*.

Il signale tout d'abord la difficulté de donner une définition du « féminisme ». Il n'y a pas de « parti » féministe défini. Parmi les apôtres du mouvement féministe, il y a des divergences sur le fondement théorique comme sur la portée pratique de leurs revendications. Celles-ci sont nombreuses et fort variées. Il faut, pour les englober, une définition large. On pourrait admettre celle qui voit dans le mouvement féministe les efforts organisés en vue de procurer à la femme une plus grande liberté dans toutes les sphères de l'activité humaine. Mais il y a plus qu'un effort tenté pour l'amélioration du sort de la femme; il y a une doctrine derrière cet effort et dont il est l'expression; cette doctrine a pour point de départ la conviction que la femme est injustement privée de certains droits civils et politiques, qu'elle a droit en outre à une plus grande liberté dans le choix d'une carrière ou d'une profession, et que l'octroi de ces avantages aux femmes peut aller ou doit aller jusqu'à la com-
··te égalité des sexes.

Après un historique du mouvement féministe aux Etats-Unis, M. Deschamps signale les résultats obtenus qui se caractérisent par une participation beaucoup plus large de la femme américaine à l'activité sociale, politique et économique, un plus grand respect des droits de sa personnalité, une admission de fait à presque toutes les carrières.

A quelles causes faut-il attribuer ces résultats? — M. Deschamps aperçoit la cause principale de ce mouvement féministe et de son succès dans la doctrine qui lui sert de base : la théorie de l'individualisme avec ses corollaires de liberté et d'égalité. Cette doctrine n'est pas proprement américaine ; elle a abouti à la déclaration des droits de l'homme en 1789. Le féminisme n'est que l'application de ces théories à la situation de la femme. Cette théorie égalitaire s'est développée spécialement aux Etats-Unis, parce que les conditions de la vie y étaient plus proches que n'importe où de l'idéal démocratique de l'égalité. Et spécialement en ce qui concerne la femme, elle est en Amérique plus égale à l'homme que n'importe où ; c'est pourquoi l'idée de rechercher et de réaliser l'égalité complète devait y avoir plus de succès qu'ailleurs.

Antérieurement au triomphe de l'égalité civile et juridique de la femme aux Etats-Unis, elle jouissait d'une égalité de fait qui se traduisait dans le respect dont elle était entourée et dans l'émancipation morale et intellectuelle dont elle jouissait.

Le culte dont la femme est l'objet aux Etats-Unis, culte spécial qui n'a rien de commun avec la galanterie française, ou du moins qui ne s'inspire pas des mêmes mobiles, provient de différentes causes.

D'abord de l'infériorité du nombre des femmes à l'égard des hommes qui devait rendre la femme plus précieuse et en faire apprécier la valeur. Cette infériorité a existé dans tous les Etats ; elle existe encore, dans des proportions fort diverses, dans un grand nombre des Etats de l'Union, ainsi qu'il résulte des statistiques citées par M. Deschamps.

Mais il y a des causes plus profondes, plus sérieuses. M. Deschamps cite, parmi les plus efficaces, la condition spéciale de la femme aux origines de la civilisation américaine. La femme joue, dès le principe et par l'effet des circonstances spéciales dans lesquelles est née la société américaine, un rôle plus actif, plus important que ses sœurs d'Europe. L'influence de la femme a beaucoup fait pour adoucir les mœurs violentes des aventuriers. Le rôle de la femme, rôle de douceur et de pitié, est plus remarqué dans une société brutale. La différence entre la rudesse des hommes et la délicatesse des femmes devait apparaître beaucoup mieux en Amérique que chez nous.

La société américaine, purement économique, demande à l'homme une activité dévorante, activité physique ou technique au détriment de sa qualité d'homme cultivé, tandis que la femme, détournée des travaux pénibles grâce à la sollicitude de l'homme, cultive ses facultés supérieures. La conséquence est le fait, souvent observé, que beaucoup de femmes américaines sont supérieures aux hommes de

leur milieu comme culture. Les filles fréquentent plus les écoles que les garçons (voir les statistiques).

D'autre part, la femme est intervenue très largement dans le domaine de la philanthropie : l'abolition de l'esclavage et la lutte contre l'alcoolisme ont trouvé chez les femmes américaines des champions courageux et intelligents. Et le rôle éminent que les femmes avaient joué dans ces mouvements, et la comparaison de leur situation juridique avec celle des esclaves libérés qui devenaient plus libres qu'elles-mêmes, furent favorables au mouvement féministe.

Un autre facteur de l'émancipation de la femme aux Etats-Unis, c'est le système de coéducation des sexes qui est, de loin, le plus répandu. Ce système agit naturellement, avec les causes qui viennent d'être énumérées, dans le sens de l'égalité de la femme.

M. le Président félicite M. Deschamps d'avoir abordé cette question neuve du féminisme et de l'avoir développée avec tant de finesse et d'attrait. La discussion préliminaire est ouverte.

R. P. Vermeersch. — Sans vouloir discuter le travail très intéressant de M. Deschamps, je voudrais faire part de quelques observations que sa lecture me suggère. Je ferai remarquer tout d'abord que l'opposition entre la condition sociale de la femme et les règles juridiques qui fixent sa capacité, n'entraîne pas nécessairement son émancipation politique. L'explication que M. Deschamps donne de celle-ci aux Etats-Unis peut donc ne pas paraître suffisante. En général, je trouve que ses remarques et ses explications sur le féminisme aux Etats-Unis ne sont pas probantes au point de ne laisser place à aucune objection. Il me semble que l'on s'aperçoit trop que vous parlez d'un pays qu'on a appelé « le pays des contrastes » : on pourrait découvrir certaines apparences de contradiction dans les différentes causes que vous signalez. Ainsi les femmes ont pris, dites-vous, une part active aux durs travaux des pionniers de la civilisation américaine, et cela a abouti à les affranchir des travaux manuels ! La brutalité des hommes s'est transformée en délicatesse envers des êtres faibles, du moment que la femme est apparue ! L'inégalité dans le nombre des femmes et des hommes doit avoir existé ailleurs qu'en Amérique, et elle n'a pas produit le suffrage des femmes. A première vue, ces contradictions ne me paraissent pas levées complètement dans le travail de M. Deschamps.

M. Deschamps. — Les phénomènes psychologiques ne suivent pas toujours un ordre logique. Le fait, par exemple, que les premières femmes qui apparurent dans les agglomérations commençantes du Far-West au milieu des aventuriers, chercheurs d'or, chevaliers des prairies, etc. eurent une grande influence sur les mœurs brutales de leur entourage, est attesté par tous les voyageurs. La femme qui a pris part aux dangers, aux fatigues des défrichements, des colonisations, non seulement s'est imposée au respect de l'homme, mais elle a affirmé son individualité ; elle a développé sa personnalité ; elle s'est rendue capable d'assumer des responsabilités et d'être la maîtresse de ses destinées.

Du reste, aucune des causes que j'ai indiquées, n'a agi seule. Aucune ne suffit à elle seule pour expliquer le mouvement.

Au moyen âge, la brutalité des chevaliers ne se mêla-t-elle pas avec le respect le plus tendre de la femme?

R. P. Vermeersch. — Nous ne voyons guère se produire ailleurs cette influence bienfaisante de la femme sur les mœurs des hommes, par exemple dans la classe ouvrière.

M. le Président. — Remarquez que dans le cas des Etats-Unis, il s'agit de femmes cultivées, supérieures à leur milieu. Les femmes d'ouvriers ne sont pas supérieures à leur entourage. Et les femmes de la bourgeoisie n'ont pas d'influence, parce qu'elles n'ont guère de rapports avec le peuple. Il va de soi que cette influence que l'on signale aux Etats-Unis, n'a pas existé au même degré partout. De même que l'inégalité dans le nombre des hommes et des femmes n'a pas agi partout de la même manière.

R. P. Evariste. — M. Deschamps me paraît avoir préjugé des questions morales qui sont impliquées dans son travail. Il me paraît trop favorable à certaines idées extrêmes.

M. Deschamps. — Je me suis gardé autant que possible d'apprécier les faits que j'ai rapportés. Je n'avais pas à me prononcer sur la valeur morale du féminisme. Mon exposé trahit sans doute la sympathie que m'inspire le mouvement féministe aux Etats-Unis. Cette sympathie est réelle, comme je crois que l'influence des femmes sur la civilisation américaine a été réelle.

M. le Président. — Le fait de la valeur sociale de la femme dans certains Etats de l'Union me paraît incontestable. C'est surtout dans les pays agricoles que l'on avait besoin de femmes parce qu'on avait besoin d'enfants, de bras pour travailler la terre. La femme acquérait, dans ces conditions-là, une valeur économique considérable. Le même phénomène s'est produit ailleurs. Mais comme je viens de le dire, c'est une valeur *économique*. Le facteur économique aurait pû être mieux mis en valeur par M. Deschamps, me semble-t-il.

M. Van Houtte. — Est-il exact que le caractère de pays neuf des Etats-Unis ait été productif de féminisme? Le féminisme existe en Angleterre; le respect de la femme y est grand aussi : dès lors, ne peut-on pas dire que ce respect, avec les conséquences qu'il entraîne pour la position de la femme, est inné à la race anglo-saxonne?

M. le Président. — On pourrait développer l'argument en disant que le féminisme a fait sa trouée spécialement dans les pays où domine la race anglo-saxonne (Etats-Unis, Angleterre, Australie). Et alors on pourrait se demander si, à côté de l'élément « race », il n'y a pas l'influence de l'élément industriel, car ces pays sont à la tête du mouvement industriel.

M. Deschamps. — Je n'ai pas examiné la question « race ». En Amérique, c'est plus difficile que partout ailleurs. Q'est-ce qu'une race, et les Etats-Unis sont-ils anglo-saxons? Je ne le sais.

M. Van Houtte. — Est-ce que les emplois lucratifs n'ont pas été abandonnés par les hommes aux femmes, parce que les premiers trouvaient des emplois plus lucratifs que ceux qui sont occupés

maintenant par les femmes, comme p. ex. emplois d'administration, bibliothèques, etc.?

M. le Président. — M. Deschamps parle beaucoup des classes supérieures et des femmes supérieures. Ne faudrait-il pas distinguer entre les classes sociales? Il est entendu que les femmes et filles des grands industriels américains sont pourvues d'une culture plus raffinée, plus intellectuelle que les hommes. Mais en est-il de même des femmes d'ouvriers, des domestiques ?

M. Deschamps. — Chez les ouvriers « américanisés » la jeune fille reçoit une instruction supérieure à celle qui est donnée au garçon. Celui-ci est réclamé par l'activité économique. Parmi les émigrants, il n'en est pas ainsi, mais cela change bientôt, ainsi que plusieurs observateurs l'ont constaté.

M. Legrand. — Je me demande s'il est vrai que la haute estime que l'on a pour la femme puisse devenir une cause de développement du féminisme. L'émancipation juridique de la femme a eu pour point de départ son émancipation morale, d'après M. Deschamps. Mais y a-t-il entre ces deux faits corrélation nécessaire? Le christianisme a élevé la femme au point de vue moral sans amener de changement dans sa condition juridique. De même il est reconnu que l'affinement de la civilisation de la France est dû en partie à l'influence de la femme. Mais cela n'a pas donné naissance au féminisme. Enfin je me demande si le phénomène du féminisme n'est pas un phénomène de désagrégation de la famille : certaines appréciations d'Européens sur la famille américaine pourraient le faire croire, de même que les statistiques sur la natalité qui indiquent, si je ne me trompe, une forte diminution de celle-ci aux Etats-Unis et en Angleterre.

M. Deschamps. — Si les faits que vous signalez, tels que le relèvement moral de la femme par le christianisme et le rôle civilisateur joué par la femme en France, n'ont pas eu les mêmes conséquences qu'en Amérique, c'est probablement parce que les conditions sociales dans lesquelles ces phénomènes se sont produits, n'étaient pas du tout les mêmes. Et puis, le genre d'estime que nous avons pour la femme, que le Français a notamment pour la femme et qui s'exprime par la vieille galanterie française, n'est pas le même que celui que les Américains ont pour la femme. Celui-ci provient de causes plus indépendantes de la question sexuelle, partant moins égoïstes. Cette estime, qui provient de la valeur sociale de la femme et de l'idée que l'on s'en fait, devait produire de tout autres fruits que le respect basé sur la faiblesse et l'infériorité de la femme.

La discussion est close. — M. Legrand et le R. P. Évariste sont nommés rapporteurs.

On aborde la discussion du travail de M. Legrand sur les *Causes sociales de la transmission en nature ou du partage des biens ruraux*.

M. Van Houtte revient sur les observations qu'il a présentées à la séance précédente à propos de la théorie des fermes isolées et des villages. La concordance que Meitzen prétend avoir reconnue entre ce mode d'installation et certaines nationalités, n'est pas prouvée. Pour la Belgique, Meitzen ne donne que la topographie de

trois villages. Les documents qu'il a consultés, sont généralement insuffisants. Ses hypothèses ne peuvent être admises. Pour la France, Jacques Flack a démontré qu'elles n'étaient pas exactes.

Cela n'empêche que Meitzen a été suivi par un certain nombre d'historiens, par Pirenne notamment.

Au point de vue historique, je n'ai aucune critique à adresser au travail de M. Legrand et je n'y ai pas trouvé la petite bête que j'y ai cherchée.

M. Legrand. — Je n'ai cité qu'incidemment la théorie de Meitzen, et je tiendrai bonne note du reste de l'observation de M. Van Houtte. La concordance entre le mode d'installation et la nationalité n'est pas établie. Il n'en est pas de même, me paraît-il, de la concordance entre le mode d'installation et le mode de transmission : celle-ci n'est pas entamée, bien qu'elle ne soit pas aussi générale que Brandt et Le Play ont voulu l'établir.

Je n'ai rien trouvé dans le sens des idées suggérées par MM. Van Overbergh et Hocepied. L'influence du monde celtique sur la transmission des biens ruraux en France est insaisissable. Je n'ai pas non plus trouvé de rapport entre les régions où sont signalées certaines races déterminées et leur système successoral.

La discussion est close. — La séance est levée à 5 h. 3/4.

Publication trimestrielle

Supplément à la *Revue Néo-Scolastique* de novembre 1902.

LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉ

trimestriellement par la Société belge de Sociologie

Président: **CYR. VAN OVERBERGH.**

Secrétaires: **Fernand Deschamps** et **Camille Jacquart.**

TROISIÈME ANNÉE | FASCICULE IV

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE.

HISTOIRE DE LA SOCIOLOGIE.

MAURICE DEFOURNY, *La sociologie positiviste : Auguste Comte.* Un vol. grand in-8° de 370 pages. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie et Paris, Alcan ; 1902.

Voici un livre belge, et l'on trouvera peut-être un peu naïf de nous entendre dire à nous-même qu'il réalise la vraie conception du livre scientifique. Cependant si nous démontrons qu'il brille à la fois par la profondeur et par la clarté, nous aurons sans doute justifié notre affirmation.

C'est aussi un livre de débutant. Mais je crois que plus d'un docte, à l'apogée de la carrière, ne renierait pas de l'avoir produit. Car, pour tout dire en un mot, il dépasse considérablement les ouvrages, pourtant multiples, qui ont été consacrés à Auguste Comte depuis un demi-siècle et tout spécialement en ces dernières années.

Il ne semblait pas, après les savants travaux de MM. Lévy-Bruhl et Alengry — pour ne citer que les plus récents — qu'il restât encore quelque chose à tirer de ce fonds copieux mais obscur. Mais si l'ouvrage de M. Alengry est richement documenté et si le livre de M. Lévy-Bruhl ouvre des horizons assez lumineux, ni l'un ni l'autre ne donnaient de la sociologie d'Aug. Comte une analyse vraiment méthodique et intégrale ; ni l'un ni l'autre surtout n'avaient tenté d'en faire la critique.

M. Defourny répond à ce double desideratum. Il fait des théories sociales d'Aug. Comte l'exposé le plus saisissable et le plus complet ; il soumet à la discussion les plus importantes de ses conceptions.

Exposer fidèlement les théories d'autrui, c'est toujours difficile, mais ce l'est éminemment quand il s'agit d'une œuvre, logique il est vrai, mais longue et diffuse comme celle d'Aug. Comte. « Le nom de Comte est sans cesse prononcé, ses écrits sont à peine lus », a dit Ollé-Laprune; et c'est justice.

Pour parer à cette difficulté de lecture, un auteur avait eu la pensée charitable de publier la sociologie de Comte en une édition condensée; mais ce résumé littéral mettait dans la même pénombre l'essentiel et l'accessoire de l'œuvre.

Pour faire connaitre une œuvre, il importe de s'inspirer d'un tout autre principe; il faut s'ingénier à la comprendre et à rendre chaque partie suivant sa valeur respective. C'est à ce patient travail que M. Defourny s'est livré.

Observons préalablement qu'avec les meilleurs auteurs et les plus récents — M. Alengry excepté — M. Defourny ne fait point dans l'œuvre de Comte la fameuse sélection proposée par Littré, et demeurée longtemps en faveur sur la foi de son autorité, entre le *Cours de philosophie positive*, issu de la raison, et la *Politique positive*, fruit de l'insanité d'esprit et élément extrinsèque au positivisme. M. Defourny met en nouvelle et pleine lumière l'unité de l'œuvre de Comte, composée de parties fort diverses sans doute, mais agencées suivant un plan nettement délibéré et arrêté d'avance. Si l'imagination se donne libre et extravagante carrière dans la seconde partie, c'est qu'elle est de sa nature « la folle du logis »; mais son entrée en scène n'est pas le résultat d'une lésion cérébrale, elle est le produit d'un acte de volonté raisonné.

Ayant admis l'unité dans l'œuvre de Comte, M. Defourny a tiré les conséquences pratiques de sa conclusion, en faisant état des fondements scientifiques de la *Politique* pour établir les théories de la sociologie comtiste. Cela donne à son travail un réel parfum d'originalité en même temps qu'un accroissement d'exactitude et de précision.

L'*Exposé* de M. Defourny est divisé en trois parties, respectivement consacrées aux « Prolégomènes », à la « Statique » et à la « Dynamique ». Elles sont précédées d'une Introduction ayant pour objet la loi des trois états et suivies d'une Conclusion relative à la religion de l'Humanité.

La loi des trois états est, suivant l'expression de Stuart-Mill, « l'épine dorsale » du système philosophique de Comte. D'après cette conception, comme on le sait, chaque branche de nos connaissances passe successivement par chacun des trois degrés théologique, métaphysique et positif; c'est-à-dire que successivement les phéno-

mènes sont expliqués par des causes personnelles et surnaturelles, puis par des causes abstraites, et enfin par de simples relations de séquence entre phénomènes observés. Fonder la sociologie n'est ainsi proprement que constituer la science sociale à l'état positif. Or, c'est aussi dans les trois états de l'évolution intellectuelle que Comte prétendra renfermer toute l'évolution de la société humaine; elle résume le contenu caractéristique de sa sociologie. Il importait donc à tous les titres de débuter par la mettre en lumière.

Sous la rubrique « Prolégomènes », M. Defourny présente ensuite les vues d'Aug. Comte sur l'opportunité et la nécessité de la sociologie, — sa classification des sciences et la place qui y est réservée à la sociologie, — enfin les principes de sa méthode, laquelle est triple, c'est-à-dire, alternativement et suivant le cas, positive objective, positive subjective et poétique ou imaginative.

Bornons-nous à relever ici la notion comtiste des phénomènes sociaux (dont la sociologie est la science) : ce sont les phénomènes intellectuels et moraux considérés comme résultats accumulés des développements acquis pendant la succession des siècles antérieurs. La sociologie de Comte est donc fondamentalement psychologique (malgré le singulier parti qu'il a fait à la Psychologie dans sa hiérarchie des sciences) et l'évolution historique y a d'autre part une importance capitale pour la qualification des phénomènes.

De la « Sociologie statique » M. Defourny traite avec une ampleur proportionnellement bien supérieure à celle que Comte lui a donnée dans son œuvre. C'est qu'elle a acquis aujourd'hui à nos yeux une importance plus grande sans doute que la Dynamique sociale, sur laquelle s'était concentrée presque toute l'attention de Comte.

La « Statique sociale » a pour objet ce qu'il y a de permanent dans la société, les lois de coexistence sociale, tandis que la Dynamique envisage les lois de transformation sociale. L'analyse de M. Defourny distingue dans la statique comtiste les conditions requises pour la formation des sociétés et les caractères de l'existence sociale. Parmi les premières figurent l'instinct de sociabilité, la propriété, la famille, le langage. Les seconds sont la division du travail, l'autorité, la religion.

L'étude de la « Sociologie dynamique » est dominée par celle de la théorie du Progrès indéfini, analogue en quelque mesure à l'idée d'Évolution, en tant du moins qu'elle implique une transformation continue suivant certains stades, non pas essentiellement meilleurs, mais nécessaires.

Le progrès se manifeste en trois ordres principaux : l'état positif est l'état dernier de l'intelligence ; l'état industriel et l'altruisme

universel sont respectivement l'aboutissement de l'activité extérieure et des sentiments affectifs.

Ces trois évolutions sont le sujet de trois chapitres. M. Defourny en consacre quatre autres à l'évolution des institutions fondamentales de la société : l'autorité, la famille, la propriété, le langage et les beaux-arts. Ainsi se trouvent scrutées et décomposées dans leurs éléments les évolutions qu'Aug. Comte présente sous la forme de périodes historiques complexes.

La religion de l'Humanité, conclusion de la sociologie positiviste, fait l'objet d'un dernier chapitre de l'exposé de M. Defourny ; il n'en relate point toutefois tous les détails, mais seulement les lignes fondamentales qui intéressent la sociologie.

Combien intéressante la *critique* instituée par M. Defourny sur la sociologie d'Aug. Comte, cela peut se préjuger déjà par l'importance des théories critiquées, mais cela devient évident surtout quand on a pu apprécier le sens large et profond du critique. Il faut relever en première ligne l'examen des idées de Comte sur la crise sociale, laquelle fut, comme on le sait, l'occasion de l'élaboration de sa sociologie. Sévère mais juste, estime M. Defourny, est le jugement porté par Comte sur la politique métaphysique ou libérale; moins judicieuse son appréciation de la politique catholique, visant non la doctrine des philosophes, mais une simple catégorie historique.

La méthode sociologique comtiste ne saurait guère non plus trouver grâce à nos yeux : chose bizarre, c'est une méthode avant tout subjective qu'a préconisée et suivie en sociologie le fondateur du Positivisme.

Critiquable aussi, et combien! la théorie du progrès continu, contredite par les multiples régressions que l'histoire enregistre dans tous les domaines.

La loi des trois états, — morceau capital du système — n'est pas mieux fondée ni rationnellement, ni historiquement. Formule largement abréviatrice, cette superbe trilogie n'apparaît ni comme nécessaire, ni comme exactement caractéristique des faits; l'explication théologique n'est pas, à proprement dire, supplantée par l'explication scientifique *stricto sensu;* l'une et l'autre sont simplement cantonnées dans des domaines distincts.

Quant à la religion de l'Humanité, qui fait de l'ensemble des hommes passés, présents et futurs une divinité, elle n'est pas, telle qu'elle a été formulée par Comte, contradictoire au positivisme, comme on pourrait le supposer à première vue, mais elle est contradictoire au concept religieux lui-même : la religion in

essentiellement un appel à l'invisible et au surnaturel pour donner le caractère obligatoire à ses prescriptions.

Et ceci nous amène à conclure qu'au point de vue pratique, nous voulons dire pour apaiser la crise sociale, la sociologie positiviste est un échec; l'observation ne saurait nous enseigner par elle seule ce qu'il faut faire; l'activité humaine n'est point fatale et elle ne peut être dirigée que par le but qu'elle se propose d'atteindre.

Au point de vue théorique, les résultats obtenus par Comte ne sont guère plus féconds : l'originalité de ses conceptions est presque nulle et son œuvre est littéralement infestée du virus subjectiviste.

Cependant il est et restera le grand fondateur de la sociologie : pour avoir systématisé une foule de notions éparses dans l'intellectualité de son époque, et pour avoir mis en saillie l'idée du consensus social dans le présent et celle de l'enchaînement des phénomènes sociaux dans la suite des temps.

Il faut entrer dans la voie qu'il a indiquée, mais il ne faut guère l'imiter. Le livre de M. Defourny fixera désormais les sociologues sur le juste mérite qui revient à leur fondateur et il leur signalera bien des écueils à éviter.

Ed. Crahay.

MÉTHODE.

Arthur Bauer, *Les Classes sociales. Analyse de la vie sociale.* Ouvrage récompensé par l'Institut de France. — Paris, Giard et Brière, 1902.

Voici un livre sur la méthode de la sociologie. C'est la quatrième fois que cette question est traitée avec quelque ampleur. A. Comte lui a consacré la 48[me] leçon de son *Cours de philosophie positive.* Mais la solution qu'il préconise est solidaire de ses théories sur le progrès et n'a pas plus de valeur que celles-ci. Au reste, il n'a pas touché le point essentiel : celui de savoir si les quatre procédés d'observation décrits par Mill sont applicables aux faits sociaux. Mill qui a le premier recensé et défini avec précision ces quatre procédés, était qualifié pour entreprendre cette étude. Il l'a fait en effet dans le dernier livre de sa Logique, mais les résultats de sa recherche sont tout négatifs : selon lui, ni la méthode des concordances, ni celle des différences, ni celle des variations concomitantes, ni par conséquent la méthode des résidus qui suppose l'une ou l'autre des trois précédentes, ne peuvent servir à la découverte des causes des faits sociaux. Il trouve la raison de cette impossibilité dans le principe de la pluralité des causes : à son avis, dans le domaine ·l, le même effet admet des causes de nature différente et la

même cause peut produire des effets très divers. Il réduit donc la méthode sociologique à l'emploi de la déduction inverse qui consiste à constater la succession des événements et à montrer comment le conséquent a pu surgir de l'antécédent. On ne découvre par là ni la cause, ni l'effet ; mais — un fait particulier et son antécédent, particulier aussi, étant connus — on recherche, en s'appuyant sur la psychologie et l'éthologie, comment leur consécution a pu avoir lieu. Les connexions ainsi expliquées ne sont valables que pour les cas où on les a observées, car il n'est pas nécessaire, en vertu du principe de la pluralité des effets, qu'un même conséquent sorte toujours d'un même antécédent. La sociologie est par là ramenée à une sorte d'histoire raisonnée, elle s'élève à peine au-dessus de la description : elle n'est pas une science véritable, s'il est vrai toutefois qu'il n'y a de science que du général.

M. Durkheim a récemment repris le problème. Le moyen de ne pas arriver à des solutions négatives était de nier le principe de la pluralité des causes ou des effets, qui organise toute la logique sociale de Mill. M. Durkheim l'a fait. Malgré cela, il croit que l'observation des concordances et des différences n'est pas applicable à la sociologie, par suite de la complexité des faits sociaux et de l'impossibilité d'expérimenter sur eux : le cours naturel des événements présente trop rarement la répétition des mêmes phénomènes, ou de phénomènes semblables sous tous rapports sauf un, pour permettre la constatation de concordances ou de différences révélatrices des causes. Mais si à travers l'inextricable complication des faits sociaux et leur incessante transformation, on rencontre des séries de faits qui, malgré la stabilité ou la variation irrégulière de tous les autres faits dans lesquels ils sont enclavés, oscillent parallèlement, augmentant et diminuant ensemble d'intensité, on peut être assuré qu'ils sont causalement liés. Leur accord ne saurait être expliqué autrement. Ou l'une est cause de l'autre, ou elles sont des effets communs d'une troisième série à découvrir : pour le savoir, il faut interpréter le résultat de l'expérience par la psychologie. M. Durkheim croit donc que l'observation des variations concomitantes aidée de l'interprétation psychologique des résultats peut être de quelque utilité à la sociologie. Il y a progrès sur la solution de Mill, et ce progrès donne l'espoir que la science sociale sera un jour une réalité.

L'idéal serait évidemment que toutes les méthodes logiques d'observation fussent de mise en sociologie. M. A. Bauer a résolu dans le sens de l'idéal la question dont il s'est occupé. Il nous reste à exposer sa solution et à la passer au crible de la discussion.

Hâtons-nous de le dire : le livre de M. Bauer est d'une lecture extrêmement facile. Il se fait remarquer en outre par la fertilité du développement ; illustré d'exemples nombreux et fréquemment repris sous de nouveaux aspects, il est clair et concret, bien qu'il s'occupe de matières abstruses. On n'est pas habitué à tant de qualités dans les productions sociologiques.

Mill a soutenu que le même fait social pouvait émaner de causes différentes et que la même cause pouvait engendrer plusieurs effets d'espèce diverse. Ainsi la prospérité d'une nation admet plusieurs causes comme la sécurité, la richesse, la liberté, le bon gouvernement, la moralité publique, la culture générale, le tarif douanier. Si plusieurs nations prospères ont le même tarif douanier, il est interdit d'attribuer cette prospérité à ce tarif, alors même qu'elles s'accorderaient seulement sur ce point. Car leur état de prospérité pourrait dépendre chez l'une, par exemple, du bon gouvernement, chez l'autre de l'excellence de la moralité publique.

M. A. B. entreprend la critique de ce raisonnement de Mill. Qu'est-ce que la prospérité d'une nation ? *Prospérité* est synonyme de *bien*, et l'on est trop peu d'accord sur la notion de bien pour que l'expression « la prospérité d'une nation » désigne un fait bien déterminé. Il faudrait d'abord s'entendre sur la valeur de ces mots pour que la question posée par Mill eût un sens (p. 84). « Supposons que la diversité des vues cesse et que la prospérité, dont il s'agit de rechercher les causes,soit l'abondance des richesses. Même ainsi réduite et déterminée, la question ne pourra cependant être résolue par la méthode de concordance, puisque la richesse nationale tient à des causes multiples. Un peuple peut s'enrichir par la conquête, par les tributs imposés aux vaincus, par l'étendue et la richesse des colonies, par le commerce, par l'industrie, par l'épargne et les qualités morales, par la sagesse du gouvernement ou même par les découvertes scientifiques et par le développement des arts. Tant qu'on considère une nation *dans son ensemble*, l'argumentation de Stuart-Mill semble irréprochable, et l'écueil de la pluralité des causes ne peut être évité.

Au contraire, cette difficulté s'amoindrit et tend à disparaître, à mesure qu'on porte l'analyse plus loin. La richesse nationale se compose de la richesse des différentes classes. Chacune de ces classes a des intérêts concordants, ou distincts ou opposés. Examinons-les successivement, pour voir les effets produits sur chacune d'elles par le libre-échange ou le protectionnisme. Nous découvrirons ainsi que les mêmes classes sont affectées d'une façon analogue, dans des circonstances identiques et faciles à déterminer. Enfin

pour arriver à un résultat d'ensemble, il ne resterait plus qu'une balance à établir entre les deux groupes de classes, — celles qui ont une perte à subir et celles qui ont des profits à réaliser.

Pour reprendre l'exemple donné plus haut, « le traité anglo-français (1860) fut, dit Rambaud, bien ou mal accueilli par les producteurs français, suivant qu'il favorisait ou menaçait leur industrie. A Paris, à Lyon, à Bordeaux, à Cognac par exemple, les producteurs d'articles de Paris, de soieries, de vins, d'alcools se réjouirent. A Roubaix, à Mulhouse, les producteurs de fer et d'acier s'inquiétèrent. Il y eut des régions libre-échangistes et des régions protectionnistes. Dans les unes comme dans les autres, si les producteurs n'étaient pas d'accord, les consommateurs étaient à peu près unanimes. Le traité de commerce permettait d'acheter les produits manufacturés d'Angleterre, les sucres et le café de ses colonies, à un bon marché jusqu'alors inconnu ».

Cet exemple montre, avec une suffisante clarté, la marche à suivre pour résoudre le problème posé par le logicien anglais.

Afin de pouvoir employer la méthode de concordance, il faudra analyser l'effet, c'est-à-dire examiner l'influence exercée par le régime nouveau sur les classes intéressées. L'avantage de cette analyse sera de déterminer avec exactitude la nature de l'effet. Ainsi on apprendra que les industries des tissus, du fer et de l'acier subissaient en France un dommage, dont l'étendue pouvait être mesurée par les statistiques.

« Ce premier résultat acquis, la recherche de la cause ou de la loi deviendrait facile par les différentes méthodes expérimentales. — Si toutes les conditions pour la fabrication des tissus, du fer et de l'acier restent les mêmes à l'exception d'une, c'est la nouvelle condition qui est cause du changement. — Voilà pour la méthode de différence. Quant à la méthode de concordance, elle serait applicable ainsi. Il faudrait réunir des cas variés où les industries souffrent du *même* mal : la difficulté d'écouler leurs produits. On trouverait que tous ces cas concordent par la présence d'une circonstance commune, la rencontre sur un même marché de produits similaires à des prix inférieurs » (pp. 85-87).

Voilà l'exposé fondamental de la méthode préconisée par M. A. B. Au principe de Mill, il oppose, comme M. Durkheim, le principe de la fixité du lien causal. Il montre clairement que tout effet est le résultat de la collaboration de deux causes, l'une active et l'autre passive et que le même effet, sauf le cas où les variations de l'agent et du patient s'annuleraient entre elles, doit provenir des mêmes causes. Quand Mill affirme que le même effet peut provenir de plu-

sieurs causes, il commet une erreur ou parle un langage impropre; ou bien l'expression « même effet » désigne une résultante d'effets spécifiquement distincts, dont chacun a sa cause propre, et alors la pluralité des causes a pour raison la pluralité des effets; ou bien elle a son sens strict, et alors la pluralité des causes efficientes trouve sa raison dans la diversité des causes patientes. Toutefois des causes patientes semblables peuvent être affectées d'une manière semblable par des causes efficientes variées d'apparence; dans ce cas, ces causes efficientes sont diverses en tant que concrètes, mais elles ont une propriété commune qui a produit la similitude des effets. Ainsi, une crise financière comme un accroissement subit des ressources générales peuvent produire une recrudescence du courant suicidogène, parce qu'ils ont la propriété commune de surexciter le moral des individus touchés par les variations de la fortune publique. Si le même agent peut produire des effets différénts, la raison en est que son activité est reçue dans des patients différents. Sous l'action d'une chaleur modérée, le fer se dilate, tandis que le caoutchouc se rétrécit. Cette loi régit le développement de tous les ordres de faits et ne peut constituer un obstacle spécial à l'application des méthodes d'observation à la sociologie.

Mais une société, comme la société politique, est en réalité une juxtaposition de causes patientes diverses et nombreuses : un même agent, suivant son point d'application, produira sur elle des effets multiples et variés. Il y a donc lieu, pour pratiquer avec succès l'observation sociologique, de la décomposer en ses divers éléments et d'étudier à part la modification propre causée en chacun d'eux par le même agent. Toutefois, poussée trop loin, la décomposition rendrait l'observation sociologique si lente qu'elle serait inefficace; trop sommaire, elle laisserait subsister la difficulté qu'il fallait tourner.

M. A. B. propose de décomposer la société en différents groupes comprenant chacun « tous les individus qui — sauf de légers écarts dont il est permis par l'abstraction de ne pas tenir compte — ont reçu la même éducation, se sont développés dans des milieux semblables, mènent le même genre de vie, contractent les mêmes habitudes, prennent des façons analogues de sentir et de penser, et se comportent de même dans des circonstances semblables » (p. 110).

C'est évident. Reste à savoir si ces groupes ne seront pas trop nombreux. Non, car ces groupes sont les classes professionnelles. Mais alors, nouvelle difficulté : est-il bien certain que dans une société donnée, les individus exerçant la même profession réalisent
[illegible] Nous n'avons nulle part dans le livre de

M. A. B. trouvé la preuve de cela ; cette question est la seule qui soit laissée en suspens dans ce maître ouvrage ; malheureusement c'est la question capitale. Nous nous trouvons donc plutôt en présence d'une hypothèse sur la méthode sociologique que d'une solution de la question posée. Il y a des ressemblances profondes entre individus adonnés aux mêmes occupations, et personne ne songe à le nier. Mais les différences sont considérables aussi, et on ne peut les négliger par l'abstraction, qu'en altérant singulièrement la réalité. Quelle connexion y a-t-il entre la profession d'une part, les croyances religieuses, les idées politiques, le taux de prolification de l'autre? On peut trouver et on trouve effectivement, sous ces trois derniers rapports, les plus grandes divergences entre hommes vivant côte à côte et exerçant le même métier. Il y a également des ressemblances très grandes entre les individus appartenant à une même confession religieuse : elles n'empêchent pas non plus des différences considérables. Il n'est pas certain toutefois qu'il n'y a pas plus de points communs entre deux membres d'une même opinion religieuse qu'entre deux membres d'une même classe professionnelle. S'il est vrai qu'il y a des classes sociales ou groupes d'individus « se comportant de même dans des circonstances semblables », s'il est vrai en outre qu'il y a un critère de la classe, il n'est pas prouvé que ce critère soit la profession. D'autres sont indiqués au même titre et le choix entre eux nous apparaît comme devant être purement subjectif. Le seul moyen, pensons-nous, de répartir une société nombreuse en ses classes sociales, serait de dresser des monographies sur les divers individus qui la composent et de grouper ensemble ceux qui ont des dossiers semblables, sauf les légers écarts que l'on peut négliger par l'abstraction.

M. A. B. a le mérite d'avoir montré à quelles conditions est subordonnée l'application à la sociologie des méthodes logiques d'observation, mais il n'a pas fourni le moyen de les appliquer.

Par contre, il a exposé d'une manière heureuse le rôle de la déduction dans la science sociale : « Les économistes ont fait tout graviter autour de l'intérêt, soumettant toute l'activité humaine à cette loi unique et dominatrice : la loi de l'offre et de la demande. Mais c'est composer une société exclusivement de marchands et méconnaître les motifs d'ordre étranger à l'intérêt, qui règlent la conduite propre de beaucoup d'autres classes sociales » (p. 100).

« Le paysan vise à l'agrandissement de son domaine, l'ouvrier à l'élévation des salaires, le commerçant à la richesse ; l'officier met au premier rang l'honneur ; le prêtre, la foi en des puissances invisibles ; le juge, le respect de la justice; le législateur, l'autorité

des lois ; le chef d'Etat et les fonctionnaires, le plaisir de commander » (p. 166). Les mobiles d'action sont multiples et variés, chaque individu en a un grand nombre, mais chacun aussi a son motif de prédilection. Si nous supposons un homme déterminé à agir par un motif unique, le désir du plus grand gain, nous nous rendrons aisément compte de la façon dont il se comportera dans des circonstances données : il choisira l'issue la plus favorable à l'accroissement de son bien. Recherchons par des abstractions successives comment se comporteraient un homme uniquement guidé par l'honneur, un autre par la gloriole, un troisième par l'idée de justice... Nous aurons par là ce que l'on peut appeler les lois primaires de la société. Soit leur dénombrement complet. Une réalité sociale quelconque est toujours le résultat de la composition d'un certain nombre de ces lois. Unissons par le raisonnement ces lois primaires, de façon que leur résultante coïncide avec la réalité étudiée. Nous aurons ainsi découvert la loi complexe de cette réalité (p. 102).

Nous venons d'examiner les divers travaux sur la méthode et voici, semble-t-il, comment on peut libeller, en excluant toute hypothèse, les canons de la méthode sociologique :

I. Observation des faits.

II. Déduction. — 1° Recherche, à l'aide d'abstractions successives analogues à celles que les anciens économistes ont faites sur l' « homo œconomicus », des lois primaires de la société. — 2° Composition de ces lois entre elles de façon que leur résultante coïncide avec la réalité étudiée.

III. Induction. — 1° Recherche des variations concomitantes. — 2° Interprétation à l'aide de la psychologie de ces variations : ou bien il y a relation de cause à effet, ou bien il y a effet commun d'une cause à découvrir.

A l'objection faite au nom de la liberté, par les adversaires de la science sociale, l'auteur répond en ces termes : « Il y a une part de contingence dans les événements historiques ; ou, si l'on rejette la liberté, le déterminisme qui préside aux résolutions des grands hommes ou des simples détenteurs du pouvoir est si complexe, formé par la rencontre de tant de conditions diverses et obscures, qu'il échappe aux règles et aux formules de la science. Cependant cette conclusion ne doit pas être décourageante, puisqu'on la retrouve autre part et que, malgré cela, elle n'a pas empêché les sciences de se constituer... L'impossibilité de prévoir la destinée des êtres particuliers ne s'applique pas seulement aux hommes, mais aux animaux, aux plantes et même aux corps bruts. Or, comme elle n'a pas arrêté la formation des sciences physiques et

biologiques, elle ne doit pas être considérée *a priori* comme présentant un empêchement absolu à la constitution des sciences sociales » (pp. 53, 54, 56, 101, 109, 110).

Dans la controverse sur les rapports de la sociologie et de l'histoire, l'auteur se range à l'avis de Rickert. Il estime que l'histoire n'est pas une science, parce qu'elle relate des faits particuliers : *Nulla est fluxorum scientia.* La sociologie au contraire en est une, parce qu'elle vise à établir des ressemblances dans la liaison des phénomènes historiques, liaison telle que l'un d'eux est révélateur des autres et qu'on atteint ainsi au but de la science : la connaissance indirecte des choses (p. 45).

Le livre se termine par une classification des faits sociaux : le paupérisme et l'assistance, les délits et les crimes y sont rangés parmi les faits de pathologie sociale.

Nous venons d'exposer et de discuter les principales idées du livre de M. A. B. ; mais nous n'avons pas dit tout le bien que nous en pensons. Ce travail s'impose à l'attention du monde savant : il est le plus important ouvrage de logique sociale paru jusqu'à ce jour. Il a d'ailleurs été récompensé par l'Institut.

M. F. Defourny.

Annales de l'Institut international de sociologie, publiées sous la direction de René Worms, secrétaire général. Tome VIII : Travaux des années 1900 et 1901 : *Le matérialisme historique ou économique.* — Paris, Giard et Brière, 1902; 527 pages.

Ce volume était impatiemment attendu.

En 1900, s'était tenu le quatrième Congrès de sociologie; 1901 avait vu paraître un volume contenant une partie des débats : il était relatif au clan, à la famille artificielle, à la mécanique sociale, aux préjugés de la sociologie contemporaine, aux associations industrielles et à la solution pacifique des grèves. Restait à publier la moelle du Congrès, la discussion sur le matérialisme historique.

Comme cette théorie est une des deux ou trois grandes conceptions sociologiques qui se partagent l'empire des esprits contemporains, on comprend l'impatience des sociologues indépendants, non affiliés à une école déterminée, mais curieux des résultats d'une discussion mettant aux prises les tenants de l'organicisme, les partisans du psychologisme et les défenseurs de l'économisme.

Le présent volume est consacré tout entier à ces débats. Même, par une innovation heureuse dont il convient de féliciter le comité directeur, le livre contient les mémoires et opinions des savants associés à l'Institut qui avaient été empêchés de se rendre au

Congrès. C'est dire tout l'intérêt qu'il présente et expliquer le sentiment de curiosité scientifique avec lequel ont été feuilletées dès l'abord ces pages débordantes d'actualité.

Trois séances furent consacrées à la discussion du matérialisme historique. Le mardi, 25 septembre 1900, M. Casimir de Kelles-Krautz présenta son rapport inaugural sur le problème. Le mercredi 26, on entendit un discours de M. Jacques Novicow, un mémoire de M. Achille Loria, des échanges de vues entre MM. Kovalewsky, de la Grasserie, Ad. Coste et de Kelles-Krautz. Le lendemain, il y eut une communication de M. Abrikossof, une lettre de M. Toennies, un mémoire de M. de Greef, des vues de M. Lester Ward et de M. Limousin, des lectures de MM. Groppali et Puglia, de Roberty et Worms. Les études postérieures, jointes à la sténographie de ce Congrès, sont de MM. A. Fouillée, Gabriel Tarde, Ed. Sanz y Escartin, L. Miniarski et de Kelles-Krautz.

Le rapport inaugural de M. de Kelles-Krautz est la pierre angulaire de cette brillante discussion. Bien qu'il proclame à la première page Marx, son maître, le rapporteur s'écarte à diverses reprises de la stricte orthodoxie marxiste. Parfois il corrige, le plus souvent il ajoute. Il ajoute, par exemple, quand il soutient qu'on peut développer tous les phénomènes sociaux en série suivant leur *ordre de formalité* (secondaire, tertiaire, etc.) vis-à-vis de l'outillage productif social et que cette série comporte trois termes principaux : 1° l'économie; 2° la morale et le droit ou règles de l'activité; 3° la science, l'art, la religion et la philosophie, c'est-à-dire règles de la pensée. Nulle part, je crois, Marx n'a construit expressément semblable édifice. Tout au plus peut-on soutenir qu'Engels l'a esquissé.

Ce n'est donc pas un exposé objectif de l'orthodoxie marxiste qu'il faut chercher dans ce rapport. Je dirais volontiers que c'est le matérialisme historique marxiste vu à travers le tempérament de M. de Kelles-Krautz.

Ces réserves faites, il convient de constater que ce mémoire est un des plus intéressants qu'il m'ait été donné de lire sur le matérialisme historique. Certaines idées sont rendues avec une netteté d'exposition remarquable.

Après avoir montré, après Marx, que tandis que l'adaptation aux conditions naturelles se produit, chez tous les êtres vivants, par la voie du changement des organes, *l'homme s'adapte par changement d'instruments*, — grâce à quoi il peut, dans certaines limites sans cesse élargies, choisir son milieu naturel et son organisme physique peut rester immuable ou presque, à travers les lieux et les temps, [illegible] ions très diverses — M. de Kelles-Krautz explique

que ces instruments, changeant sous la poussée incessante d'une productivité plus grande, déterminent le *mode de production* qui, lui, détermine toute la vie sociale.

« Le mode de production, dit-il, détermine toute la vie sociale, parce que, à l'origine, toute l'activité intellectuelle et volontaire des hommes dans la société (sans en excepter les manifestations comprises dans les termes « art », « philosophie » et « religion » primitifs), a pour unique but et objet la conservation de la vie et la satisfaction des besoins matériels essentiels, et que plus tard — lorsqu'apparaissent, se diversifiant et se compliquant, l'un après l'autre, d'innombrables et toujours nouveaux besoins matériels et spirituels, d'une part (condition négative) chacun d'eux ne peut naître qu'au moment où la richesse matérielle de la société le permet, d'autre part (détermination positive et beaucoup plus importante), chacun de ces besoins ne peut être satisfait que par les moyens mis à la disposition des hommes, par le mode de production, et de telle manière que la satisfaction des besoins matériels essentiels... n'en souffre aucun dommage appréciable, mais qu'au contraire, dans la plupart des cas, dans tous les cas importants, elle en soit favorisée ».

Cette phrase — un peu longue, bien que coupée en plusieurs endroits — a été citée parce qu'elle indique fort bien et le point de vue du rapporteur et sa manière d'argumenter.

Donc, suivant notre auteur, la morale, le droit, la politique, la religion, l'art, la science, la philosophie ont tous une origine et une existence « utilitaires », et « c'est pourquoi ils ne peuvent contredire le mode de production, mais doivent s'y adapter ».

De là, la loi fondamentale : « Une innovation de l'ordre basique provoque toujours tôt ou tard, des innovations (modifications) correspondantes et adaptatives dans la superstructure; et quoique, en vertu de l'indépendance partielle de la forme (superstructure), des innovations puissent s'y dessiner sans un lien de dépendance direct avec le processus basique, une innovation de l'ordre formel ne s'établit cependant jamais que si elle correspond à l'état de la base sociale. »

Suit alors l'examen de cette loi dans les *sociétés à classes* et l'exposé du lien qui unit le matérialisme historique au socialisme.

A noter cette réplique aux psychologues, qui ne manque ni de justesse ni de couleur :

« En général, on prend beaucoup la défense de « l'idée » maltraitée par le « matérialisme », de « l'individu », tyrannisé par le « fatalisme » des marxistes. Ce matérialisme, selon certains, ose faire dériver « l'idée » du « fait », un absurde choquant la théorie

de la connaissance, et auquel il faut, dit-on, opposer la théorie « psychologique » de la société. Or, tout cela n'est qu'un *malentendu* pur et simple. La sociologie marxiste est aussi essentiellement psychologique que n'importe laquelle; seulement, elle ne voit pas dans le « fait » et « l'idée » deux choses irréductibles et diamétralement opposées. Cette notion lui est commune avec toute la science sociologique que la société se compose d'individus, et que rien n'est social qui ne se passe dans les individus, dans les *âmes* individuelles. Le « fait » basique de la sociologie marxiste, le « fait » économique (l'emploi et même l'existence d'un instrument de production) n'est pas moins psychique que « l'idée » philosophique ou artistique. Mais ainsi la question se trouve seulement déplacée : car alors il s'agit précisément de déterminer l'ordre d'apparition et la hiérarchie des diverses fonctions psychiques de l'homme social; et là, la fonction économique se place d'elle-même à la base. »

A côté de cet exposé, sinon orthodoxe, du moins magistral, du matérialisme historique, la discussion et les autres travaux paraissent plutôt ternes ou inférieurs.

M. Novicow voit rentrer le matérialisme historique dans ses « véritables limites » et, pour cette raison, il ne le combat plus. On se demande qui M. Novicow vise quand il parle des prétentions excessives de la théorie. Ce n'est ni Marx ni Engels, puisque, somme toute, ainsi que je crois l'avoir démontré dans un travail sur le *Socialisme scientifique*, la conception de ces maîtres en la matière ne dépasse point celle que défend M. de Kelles-Krautz dans son rapport.

Au reste, pourquoi ne pas exprimer une réflexion faite, à chaque pas, au cours de la lecture de la discussion? Plusieurs orateurs semblent ne point avoir dégagé la pensée de Marx qu'ils critiquent. A preuve, par exemple, l'argumentation de M. Raoul de la Grasserie. « Lorsque la civilisation est née, dit-il (p. 126) et que les phénomènes politiques, religieux, artistiques ont apparu, ils deviennent à leur tour capables d'en produire d'autres; bien plus, ils réagissent sur l'état économique lui-même et le modifient à leur tour. » L'erreur de Marx, conclut-il, a été de n'étudier que l'action et ses résultats et de négliger d'observer la réaction.

Or, Marx et surtout Engels admettent parfaitement ces réactions et leur importance. Je l'ai prouvé par des textes nombreux et authentiques. Et l'exposé de M. de Kelles-Krautz n'est, dans l'espèce, que l'expression du marxisme le plus orthodoxe.

Franchement, à lire la plupart des discours des objectants, on ne peut se défendre de trouver en grande partie fondée la pitié un peu

goguenarde qu'on sent vibrer sous chaque ligne de la réplique finale du rapporteur. A certain endroit il va jusqu'à dire, non sans amertume : « Je savais que les rapports servent, en réalité, très rarement à la discussion au sein de la réunion même à laquelle ils ont été présentés, et que les orateurs, la plupart du temps expriment des idées, qu'ils avaient depuis longtemps, comme si le rapport n'avait jamais existé; mais je connaissais aussi un obstacle plus important : l'aperception de classe... » Et froidement il dédaigne l'objection de M. Fouillée qui attribue au marxisme cette affirmation « que tout se réduit dans l'histoire à la poursuite des utilités matérielles »; il dédaigne l'objection de M. Tarde qui croit donner le coup de grâce en déclarant que « dans l'humanité le ventre sera de plus en plus dominé par le cerveau, et non *vice-versa* »; il dédaigne M. Limousin qui paraît croire que le nom de *monisme économique* a été employé par Marx; il dédaigne M. Coste qui s'indigne de l'étroitesse du matérialisme historique, pour la raison qu'il considère l'évolution sociale comme « exclusivement économique » et comme « le produit d'une seule passion : la passion de manger »; il dédaigne M. Novicow qui soutient que les « matérialistes historiques prétendent que l'unique moteur des actions humaines est l'estomac ».

Si, à la suite de tous ces dédains, on trouve qu'il n'est pas dans la nature d'un marxiste d'être « un adversaire aimable », M. de Kelles-Krautz réplique qu'il s'adresse aux lecteurs vraiment désireux de s'instruire et capables de juger sérieusement.

Il est à peine plus aimable pour M. de Greef qui a cru pouvoir condamner le matérialisme historique du haut de son psychisme social. Comme si Marx, réplique M. de Kelles-Krautz, n'avait pas écrit dès 1847 dans sa *Misère de la philosophie :* « Les rapports sociaux sont aussi bien produits par les hommes que la toile, le lin, etc.., les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. »

Quand M. Kovalewsky reproche aux marxistes d'ignorer le fait que l'évolution des moyens de production s'est accomplie sous l'influence de la marche ascendante de la population, M. de Kelles-Krautz réplique : l'accroissement de la population est un fait biologique, la manifestation d'une des qualités physiologiques de l'espèce « homme », facteur que les marxistes placent expressément à côté de l'économique.

Et triomphalement M. de Kelles-Krautz termine : « Une comparaison s'impose avec le résultat des débats de 1897 sur la théorie organique

de la société. M. Ludwig Stein a dit alors que ces débats ont été pour l'organicisme un enterrement de première classe. Je ne crois pas qu'un adversaire, même le plus acharné et le plus prévenu, puisse en dire autant du matérialisme économique, puisse avoir un instant la même impression après le débat qui se clôt aujourd'hui. »

Je reconnais que les débats du Congrès de 1900 ne signifient point un écrasement pour le matérialisme historique. La théorie a été défendue fort habilement. Elle fut attaquée avec une mollesse prodigieuse; tellement prodigieuse, que c'est miracle! On se demande comment il est possible que tant de personnalités scientifiques de renom n'aient réussi qu'à formuler une critique aussi mince, aussi mesquine,... aussi peu sérieuse.

Au lieu de porter le débat sur les grandes questions des origines et du développement des religions et des philosophies! Au lieu de sommer leurs adversaires de faire la preuve de leurs affirmations solennelles mais peu étayées!

Non, on s'est contenté de piquer « la bête » de banderilles plus ou moins éclatantes, mais qui manquaient de dard. La plupart des objections montrent que leurs auteurs ne connaissaient pas la théorie qu'ils attaquaient. Cette... indigence scientifique, combien de fois ne l'avait-on pas remarquée dans les ouvrages sociologiques de ces dernières années! Il a fallu la publication des comptes rendus du Congrès de 1900 pour la faire éclater à tous les yeux.

Je comprends le cri de triomphe de M. de Kelles-Krautz. Non, le Congrès de 1900 n'a pas sonné le glas du matérialisme historique.

Mais peut-on affirmer que le matérialisme historique, « cette théorie cultivée jusque-là principalement par les révolutionnaires, a fait en quelque sorte son entrée dans le monde de la sociologie professionnelle et... qu'il s'*impose* »?

C'est assurément de l'exagération.

Le matérialisme historique doit encore gagner ses galons. Ses grands théoriciens restent toujours Marx et Engels. On peut dire que la théorie n'a pas fait un pas depuis la disparition de ces maîtres. Mais les preuves historiques de cette théorie, où restent-elles? Il y a bien le *18 Brumaire* de Marx et quelques écrits d'Engels, de Mehring et de Kautsky. Il y a encore quelques ouvrages « plus ou moins matérialistes » des *Lamprechtianer* contemporains. Mais qui soutiendra que ce sont là des preuves qui *doivent* emporter les convictions?

CYR. VAN OVERBERGH.

JULIEN FRAIPONT, *La Belgique préhistorique et protohistorique.* Extrait des Bulletins de l'Académie royale de Belgique (Classe des sciences), n° 12. — Bruxelles, Hayez, 1901.

Si beaucoup de mots restent encore à déchiffrer, si beaucoup de pages même restent encore à découvrir, tout nous permet cependant dès à présent d'espérer, comme le fait remarquer M. Fraipont, qu'on pourra lire un jour couramment dans le livre si curieux de notre préhistoire.

En effet, après cinquante années de recherches opiniâtres, systématiques et poursuivies d'après des méthodes de jour en jour plus rigoureusement scientifiques, les données se précisent, les faits s'éclairent d'une lumière réciproque et tout un monde longtemps insoupçonné se révèle à nous et nous livre les secrets de la vie de nos devanciers, sinon de nos ancêtres.

C'est l'état actuel de ces recherches que nous fait connaître M. Fraipont, et son exposé clair et précis rendra de grands services à ceux qui veulent acquérir rapidement une vue d'ensemble de ce que nous savons déjà de la Belgique préhistorique et protohistorique.

On peut diviser notre histoire primitive, ainsi que l'indique M. Fraipont, en deux grandes étapes :

I. Les temps préhistoriques, où l'homme, ignorant complètement l'usage des métaux, confectionnait ses outils et ses armes, à l'aide du bois, de la pierre et de l'os ;

II. Les temps protohistoriques, commençant avec l'introduction des métaux et se prolongeant chez nous jusqu'à la veille de la conquête des Gaules par Jules César (59 à 50 avant J.-C.).

Après avoir rappelé que « jusqu'ici le sol belge n'a fourni aucun document sur l'homme préquaternaire », M. Fraipont, avec la plupart des auteurs, fait deux coupures dans les temps préhistoriques et y distingue :

1° Une période paléolithique, correspondant chronologiquement à l'ère géologique quaternaire ;

2° Une période néolithique, s'étendant depuis l'aurore de l'ère moderne jusqu'à l'introduction de l'usage des métaux dont la date varie d'une région à l'autre.

Il subdivise la période paléolithique en trois sous-périodes :

a) La période primitive correspondant aux premiers temps du quaternaire et caractérisée par les industries reutelienne et mesvinienne ;

b) La période du mammouth, subdivisée encore en deux âges ;
c) La période du renne.

Quant à la période néolithique, il a été impossible jusqu'ici aux plus perspicaces de nos archéologues, comme le fait observer M. Fraipont, de grouper les innombrables trouvailles qui s'y rapportent, pour la Belgique, dans une classification chronologique quelconque, comme cela a été tenté depuis longtemps en France et en Scandinavie.

En ce qui concerne les temps protohistoriques, ils comprennent :

1° L'âge du bronze, qui a « vraisemblablement » commencé chez nous aux environs du VIIIe siècle avant notre ère ;
2° L'âge du fer, « à partir du VIe ou du Ve siècle avant J.-C. ».

M. Fraipont donne un aperçu rapide mais complet de tout ce que nous savons de la flore, de la faune et des populations de nos régions pendant ces divers âges et périodes.

Nous devons nous contenter d'indiquer ses conclusions relatives aux races principales qui se sont succédé dans notre pays.

« Dès l'aurore du quaternaire, rappelle-t-il, la prise de possession du sol belge s'est faite par des peuplades relativement denses, dont la manière de vivre aurait pu être analogue à celle des Fuégiens actuels. »

Ce rapprochement, en dépit de la forme prudente sous laquelle il est présenté, est peut-être, malgré tout, encore trop hardi. M. Fraipont reconnait lui-même en effet que « les *mœurs* et les ossements des Reuteliens nous sont inconnus » (p. 7) et que « nous ne connaissons pas les auteurs de l'industrie mesvinienne » (p. 8).

Puis des populations « vivant *encore* à l'état sauvage » (?) se sont cantonnées surtout dans la vallée de la Meuse et de ses affluents. Venaient-elles toutes du Hainaut qu'elles avaient en partie abandonné à cause du froid ; ou arrivaient-elles d'autres régions ; ou bien encore le Hainaut était-il désert à leur arrivée ? La première opinion, estime M. Fraipont, est la plus plausible, tout au moins pour les premiers habitants de la vallée de la Méhaigne. Quoi qu'il en soit, ajoute-t-il, ils constituent pendant la période du Mammouth et du Renne les habitants des cavernes et pendant ces deux dernières périodes, trois races humaines, au moins, — la race de Spy ou de Néanderthal ; la race de Cro-Magnon ou de Laugérie-basse ; et la race de Furfooz — sont venues s'implanter successivement dans la vallée de la Meuse et de ses affluents.

Pendant la période néolithique, notre pays a été envahi par des

peuplades à types ethniques nouveaux « ayant cependant des affinités étroites avec les derniers chasseurs de rennes ».

« Ils apportèrent aux Paléolithiques toute une civilisation déjà hautement organisée. *Ce ne sont plus des sauvages* (?), mais des populations ayant des mœurs analogues aux peuplades de nomades et de pasteurs que l'on rencontre aujourd'hui dans certaines parties de l'Algérie et de la Tunisie. Du métissage des races autochtones fossiles et des races nouvelles de la pierre polie, est sorti le type mixte néolithique sous-brachycéphale, que nous avons vu si bien représenté, du commencement à la fin de cette période, prolongée chez nous jusqu'à la veille de l'âge du fer.

» Nos peuplades néolithiques s'assimilèrent peu à peu l'industrie du bronze, puis subirent la civilisation du fer.

» Pendant l'âge du fer, nos populations autochtones eurent à supporter, coup sur coup, les invasions des fils des hommes de Hallstatt, des peuplades de grands dolichocéphales du type germanique, qui s'implantèrent au milieu d'elles et les absorbèrent. Dès lors, était constitué le fond de la population de la Belgique telle qu'elle existe encore aujourd'hui. Car le type mixte néolithique sous-brachycéphale ou type de Furfooz et le type de Hallstatt ou germanique *forment encore aujourd'hui, avec une persistance déconcertante*, le fond de notre population wallonne et flamande. »

Cette persistance des deux types fondamentaux de la population de la Belgique se manifeste, ajouterons-nous, non seulement sous le rapport anthropologique, mais encore sous le rapport psychologique, politique et social ; ce qui a permis à Ripley de dire avec raison que notre pays offre un champ d'études excellent pour la solution de maints problèmes sociologiques du plus haut intérêt.

A. H.

ÉM. DURCKHEIM, L'*Année sociologique*. Cinquième année (1900-1901).

Le cinquième volume de l'*Année sociologique*, publié sous la direction de M. Emile Durckheim, est digne des numéros précédents de cette intéressante publication. On y trouve la même abondance de renseignements bibliographiques, des analyses nombreuses et variées d'ouvrages sociologiques qui ont paru au cours de la période du 1er juillet 1899 au 30 juin 1900. M. Durckheim et ses collaborateurs fournissent là une somme de travail considérable, d'une grande utilité pour ceux qui veulent suivre d'un peu près le vaste développement de la littérature sociologique. Les auteurs de notices et comptes-rendus sont, du reste, d'un éclectisme facile, admettant dans leur revue bibliographique des ouvrages sans aucune espèce

de valeur scientifique. Peut-être jugent-ils nécessaire de les signaler afin d'être complet. Mais encore pourraient-ils faire remarquer que certains pamphlets dont ils donnent l'analyse ne sont pas des livres scientifiques et que beaucoup d'ouvrages reçus pour comptes-rendus par l'*Année sociologique* ne sont pas sociologiques.

La critique détaillée et approfondie qui a été faite dans le *Mouvement sociologique*[1]) par M. Van Overbergh des divisions de la matière sociologique adoptées par M. Durckheim et ses collaborateurs, me dispense d'insister sur ce point. A ce point de vue, le volume nouveau de l'*Année sociologique* suit les événements de ses prédécesseurs. C'est ainsi que la section « morphologie sociale » continue à abriter beaucoup de matières hétérogènes. Ainsi personne n'y cherchera l'ouvrage de M. Pirenne, *Histoire de la Belgique.* Il s'y trouve pourtant, dans la section des « groupements urbains et ruraux ». La justification de cet emplacement nous est donnée par M. Durckheim : « Si nous traitons de cet ouvrage à cette place, dit-il, ce n'est pas seulement parce que les chapitres consacrés à la genèse et à l'évolution des villes sont ceux qui intéressent le plus directement le sociologue ; c'est aussi parce que le développement urbain est un des faits qui caractérisent le mieux et qui dominent toute l'histoire de la Belgique. Nulle part on ne peut mieux étudier l'action de la bourgeoisie urbaine sur la société médiévale ; car elle y atteint son maximum d'intensité en même temps qu'elle s'y montre pure de tout mélange. » Je suppose pourtant que M. Pirenne a voulu écrire une histoire de Belgique complète et non une des faces de son développement économique. La place que donne M. Durckheim à son ouvrage pourrait faire croire le contraire.

Quant aux mémoires originaux, le cinquième de l'*Année sociologique* renferme deux études : une *Étude sur le prix du charbon en France et au XIXe siècle*, de M. F. Simiand ; et un travail de M. E. Durckheim sur le *Totémisme.* Ce travail devant faire l'objet d'une communication dans une des prochaines séances de la Société belge de Sociologie, communication qui sera publiée, je m'abstiens d'en parler ici. Le mémoire de M. Simiand est très intéressant, très bien fait, mais il appartient à l'économie politique, comme tant d'autres ouvrages recensés dans la section de sociologie économique.

C. JACQUART.

1) Voir 1re année, no 4, p. 146.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Dr Christ. *L'Église chrétienne et ses mœurs.* Traduit de l'allemand d'après la 7me édition par L. Goumaz. Un vol. de 179 pages. — Payot et Cie. Lausanne, 1901.

Le présent travail n'a rien de sociologique et, en somme, rien de scientifique. C'est un petit manuel, de valeur très médiocre, destiné à l'enseignement religieux chez les protestants.

L'auteur se rattache à la défunte école de Baur. Son souci de l'histoire est manifestement subordonné aux besoins de ses opinions religieuses. Sans pudeur aucune, et sur un ton des plus rassurés, il altère à plaisir les sources historiques, qu'il trouve avantageux de ne citer jamais.

Par quelques notes de poids à peu près égal, le traducteur a essayé de compléter la doctrine de l'auteur. Nous gagerions gros que M. Goumaz n'est pas très au courant de la pensée ou de la foi catholique. Nous n'en donnerons qu'une preuve : à la page 46, il y est dit en note que, considérer la Divinité comme substance est contraire à l'enseignement de Jésus-Christ qui nous montre en Dieu un Esprit. Depuis quand y a-t-il incompatibilité entre substance et esprit ? Depuis quand l'Église catholique a-t-elle cessé d'enseigner que Dieu est un Esprit ?

La traduction française est faite sur la 7me édition alllemande. Franchement, on se contente de peu chez les protestants suisses où ce manuel a obtenu tant de succès.

F. E.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE.

E. Crawley, M. A., *The Mystic Rose.* A Study of Primitive Marriage. — London, Macmillan & Co, 1902 ; XVIII-492 pages.

Sous ce titre, M. Crawley reproduit et développe une théorie nouvelle et très originale sur les formes du mariage primitif qu'il avait déjà exposée, il y a près de sept ans, dans le *Journal of the Anthropological Institute*, vol. XXIV.

A en juger d'après la multiplicité des questions traitées, le grand nombre d'auteurs et d'ouvrages cités, les innombrables faits exposés en faveur de sa thèse, l'auteur doit posséder une érudition peu ordinaire.

Il serait trop long d'exposer toutes les idées, d'ailleurs très intéressantes et toujours personnelles, que l'auteur émet dans son

travail. Nous nous bornerons à les résumer aussi brièvement que possible.

M. Crawley écarte d'emblée les théories émises par Bachofen (matriarcat), par Mac-Lennan (mariage par capture), par Morgan, Bastian, Lubbock, Wilken, Robertson, Smith, Giraud-Teulon, Tylor, Lippert et autres. D'après lui, la plupart de ces théories sont dues à une connaissance imparfaite des coutumes et de la culture primitives. Séparer, comme on l'a fait trop souvent, l'étude des diverses formes du mariage des cérémonies qui l'accompagnent toujours, est une grave erreur. En outre, on ne doit pas chercher à interpréter les institutions primitives au moyen de nos idées à nous, civilisés. Nous ne pouvons arriver à une exacte compréhension de ces institutions qu'en nous plaçant au point de vue des primitifs, en nous situant au centre de leurs croyances religieuses et de leur milieu social et économique.

L'ouvrage de M. C. ne traite pas seulement du problème du mariage primitif, mais il embrasse tout le système des relations sociales dont les relations sexuelles ne sont que le couronnement.

Pour M. C., le mariage, tant pour sa forme que pour ses cérémonies, est fondé sur les conceptions primitives des relations sexuelles. Mais pour comprendre celles-ci, il faut tout d'abord procéder à l'étude des relations sociales en général.

Pour l'homme primitif, selon M. C., tout ce qui était distinct, différent de lui, tout ce qui était irrégulier, étrange, anormal ou inconnu avait quelque chose de mystérieusement surnaturel, quelque chose de religieux qui lui inspirait les craintes les plus vives. Ainsi la puberté chez les deux sexes, la menstruation, la grossesse, l'accouchement, les maladies, les douleurs, les émotions, la mort, etc. étaient pour lui, et sont encore aujourd'hui pour toutes les peuplades sauvages et barbares, autant d'états très dangereux qui nécessitaient beaucoup de précautions. Les personnes se trouvant dans l'un ou l'autre de ces états apparaissaient à la communauté comme autant de *sacræ personæ* ou de *taboo*. Ce taboo était à la base de la société ; il constituait le rapport de toutes les institutions sociales, morales et religieuses auxquelles il apportait une sanction surnaturelle. Rien que par suite de leur différenciation, de leur non-identité, — différenciation inexplicable et étrange pour le primitif — deux hommes étaient l'un vis-à-vis de l'autre *taboo*.

A l'appui de cette théorie, M. C. apporte des faits multiples recueillis un peu partout sur la surface du globe et confirmés d'ailleurs, en partie, par Spencer et Gillen dans leur bel ouvrage sur *The native tribes of Central Australia*.

Le même taboo qui régit les relations d'homme à homme régit *a fortiori* les relations d'un sexe avec l'autre, les différences dans ce cas étant beaucoup plus considérables encore et davantage mystérieuses. La femme a toujours été l'un des derniers êtres compris par l'homme ; bien que son complément naturel et sa meilleure associée, dans son bonheur et dans son malheur, dans ses joies et dans ses peines, la femme est très différente de l'homme et cette différence qu'il ne pouvait s'expliquer lui apparaissait comme quelque chose de religieux et de surnaturel.

La première partie de l'ouvrage de M. C. traite du taboo social. L'homme primitif voit toujours dans l'inconnu, du danger. Tout ce qu'il ne comprend pas est pour lui surnaturel et, comme tel, dangereux ; et comme la sphère de ses connaissances est forcément très restreinte,on conçoit que la sphère du surnaturel se trouvait agrandie en proportion. Il vit, pour ainsi dire, dans le surnaturel ; il ne voit partout que de mauvais esprits à l'intervention desquels il attribue tous les phénomènes qu'il ne peut s'expliquer naturellement. Ainsi la mort, la maladie, la naissance de jumeaux ont toujours pour lui une cause surnaturelle. L'homme est taboo par cela même qu'il est lui-même et pas un autre. La femme est taboo, parce qu'elle est encore moins semblable aux hommes que ceux-ci ne le sont les uns aux autres. Les phénomènes physiologiques différents que l'homme rencontre chez la femme, les particularités toutes spéciales qu'elle présente lui apparaissent sous un aspect mystérieusement surnaturel. Or ce taboo étant transmissible, il s'ensuit nécessairement que les relations sociales et, davantage encore, les relations sexuelles constituent une chose sérieuse, une chose grave. Ainsi l'homme peut transmettre à son semblable ses qualités et ses défauts, ses vices et ses vertus, sa bonne et sa mauvaise santé. La contagion est matérielle et produit l'identité. Elle s'opère par le contact, le toucher, la prise en possession d'un objet ayant appartenu au taboo ; elle s'opère même à distance par le désir. Le cannibalisme n'est qu'une des formes — mais la plus radicale, à coup sûr — de cette transmission matérielle. Le cannibale mange son semblable pour s'assimiler ses qualités. Les héros de la tribu imposent leurs mains sur la tête des garçons pour leur communiquer leurs attributs, leur force et leur courage. Les morts et les malades sont soigneusement isolés pour empêcher la contagion.

La transmission du taboo peut se produire également par le seul fait de partager la même nourriture. Deux commensaux deviennent semblables, sinon frères. D'où l'importance chez tous les peuples de la coutume d'offrir le pain et le sel, de fumer au même calumet ;

d'où le caractère sacré que revêtait aux yeux des primitifs un sauvage par eux hospitalisé et ayant partagé leur table.

Si le simple contact peut produire la transmission du taboo, on doit admettre que pour l'homme primitif les dangers de la contagion étaient multipliés quand le contact devenait aussi intime que possible, et tel était le cas pour les relations sexuelles.

Dans sa seconde partie qui ne comprend que quatre chapitres sur les dix-sept que compte l'ouvrage, M. C. traite des rapports familiaux et des formes primitives du mariage. Il critique les différentes théories qui font sortir le mariage de la promiscuité primitive. Il renforce avec beaucoup de bonheur les objections qui ont été présentées par Westermark dans son magistral ouvrage sur les origines du mariage dans l'espèce humaine. On constate — et cela sans exception — chez tous les peuples l'existence de coutumes très nombreuses attestant les précautions les plus vigilantes pour éviter le contact des sexes : séparation dans la tribu des hommes d'avec les femmes, vie complètement séparée de part et d'autre, repas jamais pris en commun, séparation, dans la famille, des frères d'avec les sœurs, l'époque de la puberté atteinte, d'où l'impossibilité radicale de l'inceste et de la promiscuité générale comme usage.

Les cérémonies du mariage ont la même origine et la même signification. Ces cérémonies n'ont pas pour but, comme on l'a prétendu, d'unir l'homme ou la femme avec « la vie, le sang et la chair de la tribu »[1]), le mariage étant toujours un acte personnel, ayant lieu entre deux individus et non entre des communautés. Elles n'ont pour but que d'écarter et de prévenir les dangers pouvant résulter de la mise en contact de deux êtres taboo l'un à l'égard de l'autre.

Pour toutes ces considérations la promiscuité n'a jamais pu exister. Les relations sexuelles étant toujours considérées comme très dangereuses, on isolait complètement les deux sexes jusqu'au moment du mariage. Si des personnes de sexe différent étaient taboo, *a fortiori* l'étaient-elles quand elles appartenaient à la même famille. La théorie de la promiscuité ne tient pas, parce qu'elle suppose un instinct sexuel dépourvu de toute règle et une absence complète du sentiment de jalousie. Avec Müller, M. C. prouve contre Mac-Lennan, Spencer et Lubbock, que l'exogamie tient à l'horreur de l'inceste.

Ces considérations peuvent suffire, pensons-nous, pour donner une idée de la théorie de M. C. En résumé, l'ouvrage du savant ethnographe anglais apporte une contribution utile et originale, sinon à l'étude des formes du mariage primitif, du moins à celle de

1) Tylor, *Primitive Culture*, p. 327.

la culture primitive. Si nous ne souscrivons pas à toutes ses théories, si de ci de là, nous rencontrons quelques inexactitudes de détail, si nombre de questions traitées pourraient faire l'objet d'un examen plus approfondi, comme ensemble, nous ne pouvons que dire du bien de l'étude de M. C. et nous en recommandons la lecture.

TH. GOLLIER.

ALFRED AUBERT, docteur ès lettres, juge d'instruction à Grasse, *Le médio-social*. — Paris, Vieweg, 1902; 225 pages.

Odi profanum vulgus et arceo. Telle semble être la devise de M. Aubert. Il écrit pour une élite. Jamais un esprit ordinaire ne suivra la pensée de l'auteur dans des phrases comme celle-ci : « Relativement à son idonéité socio-commune, nous dirons que l'homme médio-social par le déterminisme de son devenir dans l'ambiance d'une mobile démocratie contracte une complexe manière d'être que nous traduirons en habitus métadoxal, en habitus omnivague et en habitus grégarien » ... « L'énantobiose se traduit donc en éréthisme d'avulsion et en hyperesthésie hédonique. L'éréthisme d'avulsion constitue le mode violemment outré de l'hédonisme commun. Les tendances sont les mêmes, le degré diffère. Chez le normal, les tendances se règlent consciemment, sub-consciemment ou automatiquement, selon les normes de l'assimilation; chez l'anormal, les tendances sont hyperboliques. Le délinquant dissocié, en tant qu'élément excrétoire de la mésobiose, est un girovague à idéation exorbitante et à appétits effrénés. »

Sous une forme moins ésotérique, la thèse de l'auteur paraît être celle-ci :

Il y a un type qui est le produit de la civilisation et qu'on appellera le médio-social. Il est formé par l'appareil étatiste et sa mentalité est une mentalité de complexion générale qui le déterminera socialement dans ses pensées, ses actes, ses états de conscience. C'est une unité élémentaire dotée des affinités sociologiques qui le rattacheront au conglomérat historique de sa patrie. — (Cédant à l'exemple d'Herbert Spencer, l'auteur compare ces unités aux atomes de Faraday et les appelle des monades vivantes.)

Ces affinités sociologiques seront assez puissantes pour réduire jusqu'à les effacer les caractères personnels du médio-social. Seules des individualités extraordinaires accuseront d'importantes différenciations d'avec leur milieu ambiant. Elles se sépareront d'ailleurs de la foule et vivront jalousement séparées. La civilisation n'imprime un sceau de variation tranchée qu'aux natures, ou intensivement nobles ou intensivement basses. — Suivant l'expression de l'auteur : « En

dehors des superhumains sublimés *sursum* et des infrahumains refoulés *deorsum*, il reste le stroma vaste et cohérent de la collectivité qui féconde les germes adoptables des générations croissantes. C'est dans ce stroma d'unification et d'uniformisation que l'individu élaborera sa plasticité sociale. »

L'auteur examine successivement le médio-social comme socialement assimilé, puis comme socialement désassimilé.

L'action assimilatrice de l'Etat est constituée avant tout par une bureaucratie centralisée et par l'*isopédagogie*. L'auteur désigne sous ce nom un système pédagogique étendu sur la totalité du territoire, administré suivant un même programme et imposé à toutes les unités des générations éducables. Elle a pour effet d'uniformiser les cerveaux en un commun *molimen* d'élaboration mentale.

L'auteur fait remarquer très exactement à ce propos que la liberté est théoriquement le symbole démonstratif des droits de l'homme et du citoyen, mais, en réalité historique, elle ne s'objective qu'à dose variable et proportionnée aux dispositions de la suprématie politique qui gouverne le pays. L'égalité est, au contraire, le constituant moral de la société contemporaine. « La liberté est l'attribut ornemental de la vie publique; l'égalité est la propriété générale de la vie sociocommune. »

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la désassimilation sociale restreinte aux phénomènes de malfaisance individuelle et de noxabilité délictueuse ou criminelle. Cette désassimilation engendre un état de tension aversive et d'hostilité offensante que l'auteur appelle énantobiose et oppose à la symbiose de l'assimilation. La délinquance constitue la modalité irruptive et extorsive de cette énantobiose. L'auteur en trouve les causes sociales principales dans le servilisme et le parasitisme.

Dans son dernier chapitre qu'il intitule « Prophylaxie sociale et privée », l'auteur qualifie assez durement les résultats de l'isopédagogie que le gouvernement de la République a introduite dans l'enseignement. « En formation éducative, dit-il, le médio-social est désassorti et incomplet. L'instruction intégrale lui est promise et son âme est privée de reliques sacrées. Il ne recèle aucun débris des idéalités anciennes: il ne s'est réservé, en son for intime, aucune retraite discrète, où se repliant, loin de l'agitation externe, il goûte le loisir d'écouter le verbe d'un *numen* familier... Le moi personnel ne siège pas dans ces organismes artificiels, qui sont simplement démontés. »

Le système répressif qui aurait les préférences de l'auteur serait, pour les mendiants et vagabonds le système belge, pour les autres

un système qui n'est autre que celui de la sentence indéterminée.

En résumé, il nous semble que l'auteur a assez exactement décrit le type social que doivent produire l'éducation rationaliste et l'administration inquisitoriale et centralisée de la troisième République. Malheureusement, son ouvrage manque de conclusions pratiques et est écrit en général en un style recherché, compliqué à plaisir par une terminologie plutôt grecque que française. Le livre ne contient aucune référence ni aucune indication bibliographique.

CH. DE LANNOY.

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE.

ALBERT SCHATZ, *L'œuvre économique de David Hume*. Un vol. de 287 pages. — Paris, Arthur Rousseau.

C'est à Hume économiste, que M. Albert Schatz consacre surtout son livre. Il n'envisage le philosophe, le moraliste et le politique que dans la mesure exacte où ceux-ci ont pu influencer l'économiste. Etait-il vraiment besoin de consacrer un volume de près de 300 pages à faire revivre des théories économiques aujourd'hui dépassées et oubliées? Ne suffit-il pas à l'histoire des idées de savoir en gros que Hume a émis quelques aperçus nouveaux et intéressants sur des matières économiques, et qu'il a exercé de ce chef une influence très réelle sur Adam Smith? M. Schatz ne l'a pas pensé et il a eu grandement raison. C'est que la valeur de Hume comme économiste est plus grande que beaucoup ne se le figurent. Sur la foi des traités d'histoire de l'économie politique, on s'imagine trop facilement que Hume s'est contenté d'émettre quelques vues fragmentaires sur des problèmes économiques spéciaux. Or c'est là une erreur, très compréhensible d'ailleurs. Ce qui a pu l'accréditer, c'est qu'à la vérité il y a dans l'œuvre de Hume une partie plus spécialement consacrée à « l'économique » et que celle-là porte en effet sur des questions spéciales. De plus, Hume est l'écrivain le moins tranchant, le moins systématique qui soit. A l'occasion d'un événement, d'un livre, d'une discussion quelconque, il émet des idées, mais avec une circonspection parfaite, après avoir fait le tour des opinions contraires à la sienne, après leur avoir concédé tout ce qu'il peut. Cependant en reliant les unes aux autres toutes les théories qui se rattachent à des sujets économiques, on s'aperçoit que l'ensemble forme un tout suffisamment cohérent et important. C'est ce que M. Schatz a fait. A côté des « Discours politiques », il a replacé tout ce qui dans l'œuvre de Hume a trait à l'économie politique ; il a ordonné le tout sur un plan logique, sans pourtant forcer

l'opinion de l'auteur ; et le résultat de son travail, c'est que Hume économiste apparaît sous un jour nouveau pour des lecteurs français. Pour bien marquer l'importance de Hume dans l'histoire des idées économiques, il convient de se rappeler que ses « Discours politiques » sont de 1752, que le tableau économique de Quesnay est de 1758, la Philosophie rurale du marquis de Mirabeau de 1763, et que l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques de Mercier de la Rivière est de 1767. Or, dès avant les physiocrates Hume a démontré la fausseté des théories mercantiles et de la balance du commerce, la supériorité du commerce intérieur sur les exportations, le rapport organique qui existe et doit exister entre les importations, les exportations, et le numéraire circulant d'un pays. Il a signalé les avantages de la liberté commerciale, précisé le rôle du luxe dans les sociétés civilisées, analysé la nature de l'argent. Bref, il a mis au jour une foule de vérités économiques dont on attribue parfois la découverte aux physiocrates. Mais de plus, sur bien des points il est supérieur à ceux-ci. C'est ainsi notamment qu'il rend à l'industrie et au commerce la dignité et l'importance que les physiocrates essayent de leur enlever au profit de la seule agriculture. — De même il attaquera avec autant d'esprit que de justesse la théorie physiocratique de l'impôt unique sur le produit net. Si les physiocrates préconisent l'impôt unique sur la terre, c'est que d'après eux la terre seule est capable de supporter l'impôt. Si par conséquent on établissait des impôts indirects, la terre finirait quand même par les supporter, mais après qu'on aurait introduit dans l'administration fiscale une complication inutile et des frais en pure perte. A ces affirmations Hume répond par une série d'objections pleines de sens, qui manifestent les qualités pratiques de son jugement. Pour que l'incidence se réalisât comme le veulent les physiocrates, il faudrait que lors d'une imposition nouvelle l'artisan élevât le prix de son salaire. Hume montre qu'en fait, l'élévation du taux des salaires n'est pas en proportion directe avec l'élévation des taxes. « Hume maintient que le prix du travail dépend, non pas des taxes, mais de la quantité des offres du travail et de la quantité de la demande. C'est en vain que l'artisan exigerait un salaire plus élevé. Le manufacturier qui l'emploie ne saurait le lui donner sans être dans l'impossibilité de fournir sa marchandise au marchand qui va l'exporter. En effet, ce dernier ne peut élever le prix qu'il donne du produit sans se fermer le marché étranger. Les lois de la concurrence s'opposent donc à une augmentation de salaires. De même, si nous considérons, non plus le commerce extérieur, mais l'industrie intérieure, une augmentation de salaire attirerait une telle affluence

de travailleurs que la concurrence y réduirait bientôt les salaires à leur taux antérieur » 1).

Mais ce sont là des divergences qui ne m'apparaissent pas comme très importantes en elles-mêmes. Elles ne le deviennent que si elles dérivent de causes plus profondes, comme par exemple d'une philosophie générale différente, d'une mentalité opposée et caractéristique de tout un peuple à un moment donné de son histoire. Car alors ces différences deviennent représentatives de tout un courant d'idées. Elles débordent du domaine spécial où on vient de les constater, pour s'étendre à tout ou à une grande partie du mouvement intellectuel d'un pays. Or c'est bien le cas pour Hume, et c'est en cela que réside à mon avis le plus grand mérite de l'ouvrage d'ailleurs si consciencieux de M. Schatz.

Quel que soit le nombre exact de propositions économiques sur lesquelles Hume et les physiocrates sont d'accord, il reste qu'il existe entre eux une opposition radicale. Ceux qui n'ont jamais eu l'occasion de feuilleter un des ouvrages importants de l'école physiocratique ne peuvent pas se faire une idée de l'assurance orgueilleuse du dogmatisme intransigeant, du fanatisme logique, des disciples de Quesnay. Ils sont en possession tranquille de la vérité intégrale. Ils déclarent avoir trouvé le moyen infaillible — combien attrayant et facile ! — de rendre tout le monde heureux.

A côté de ces sectaires pontifiants, comme l'attitude intellectuelle de Hume apparait humble et résignée ! « Ceux qui exercent leur plume sur des sujets politiques, écrit-il, avec un esprit libre et dégagé de passions, cultivent assurément la science la plus utile au public, et, vu les agréments attachés à cette étude, la plus satisfaisante pour eux-mêmes. Il me reste cependant un scrupule à ce sujet. Je crains que le monde n'ait pas assez vieilli pour nous permettre d'établir beaucoup de propositions politiques qui soient généralement vraies, et dont la vérité puisse se soutenir dans les âges les plus reculés. Notre expérience ne s'étend pas au delà de trois mille ans ; ainsi non seulement la logique de cette science est défectueuse, comme celle de toutes les autres ; nous n'avons pas même assez de ces matériaux dont nous devrions faire usage dans nos raisonnements. Nous ignorons jusqu'à quel degré précis la nature humaine peut raffiner sur les vertus et sur les vices et ce qu'elle pourrait devenir si l'éducation, les coutumes et les principes venaient à subir quelque grande révolution. »

Les physiocrates, eux, n'ont ni cette circonspection ni ces doutes

1) Schatz, *loc. cit.*, p. 224.

salutaires. Ils sont très persuadés que si la liberté économique est établie, si l'agriculture occupe enfin la place qui lui revient, si on a soin d'inculquer aux jeunes générations les principes évidents de la physiocratie, tous les hommes seront heureux.

De même, tandis que Hume considère comme très restreint le nombre des vérités évidentes, les physiocrates considèrent comme telles, toutes leurs déductions.

Cette différence de méthode a des conséquences incalculables. Elle en a au point de vue scientifique. L'économie politique et la politique sont en grande partie des sciences d'observation. On ne les constituera pas par voie déductive. Or, c'est ce que font presque toujours les physiocrates. Ce sont des métaphysiciens dans le sens qu'Auguste Comte attachait à ce terme. Ils faussent la réalité pour l'adapter à leurs idées. Ni de l'homme, ni de la société, ni de l'histoire ils n'ont une idée complète et vraie. Ils raisonnent sur des êtres vivants qu'ils transforment en abstraction. Hume, au contraire, abonde en vérités de détail vraiment profondes et pratiques. Il distingue, dès avant nos modernes économistes, les sociétés basées sur l'économie naturelle (*Natural-Wirthschaft*) de l'économie basée sur l'échange au moyen de l'argent (*Geldwirthschaft*). Il a le sens de la relativité dans le temps, il signale quelque part « l'abus de vouloir réduire à des principes stables et universels les événements les plus contingents » [1]).

Et par le fait même il a le sens pratique du possible et du désirable. Il ne s'imagine pas qu'il suffise pour transformer une nation de mettre au jour un système politique logiquement ordonné. « Les grandes révolutions qui changent les mœurs des nations et leur donnent ces caractères marqués qui les distinguent les unes des autres, sont l'ouvrage d'une longue suite d'années et de la réunion d'un grand nombre d'événements et de circonstances. » Les nations varient donc dans l'espace, comme les générations successives varient lentement. Hume n'est pas cosmopolite et humanitaire. Entre l'individu et l'humanité, il sait reconnaître l'influence du groupe national. « Un certain nombre de personnes réunies dans un corps politique, parlant la même langue et que des raisons de sûreté commune, de commerce ou de gouvernement rassemblent presque journellement, ne peuvent pas manquer de se former les unes sur les autres et de prendre cette ressemblance qui ajoute le caractère national au caractère personnel, propre à chaque individu » [2]).

1) *Œuvres philosophiques*, VI, p. 252.
2) *Ibid.*, pp. 344-345.

On pourrait multiplier à l'infini des citations parallèles qui feraient ressortir par contraste l'utopisme métaphysique des physiocrates et le bon sens pratique de Hume. Nous devons nous borner. Chacun voit, sans qu'il soit besoin d'insister davantage, combien ces deux manières différentes d'envisager les choses ont d'importance non seulement scientifique, mais pratique. Des gens qui raisonnent comme les physiocrates, dans les choses sociales sont des révolutionnaires eux-mêmes ou des professeurs de révolution. Ils donnent fatalement à leurs théories un caractère impératif absolu qui tend à la réalisation immédiate et complète, sans nul souci des conséquences. Des penseurs comme Hume sont les humbles mais efficaces promoteurs des réformes fécondes, parce que partielles et adaptées aux circonstances.

Je me suis étendu longuement sur ce point, parce que je le considère comme très important. Dans l'histoire des idées et des systèmes, on se contente parfois trop facilement de prendre d'un auteur le résumé des idées qu'il a exprimées sur un sujet déterminé, morale, politique, religion, etc. Cet extrait, on le compare ensuite à des extraits analogues pris chez d'autres auteurs et on arrive ainsi à établir des parentés, des ressemblances ou des contrastes qui ne correspondent pas à la réalité. C'est qu'on a négligé de replacer toutes ces théories dans l'ensemble de l'œuvre de chacun de ces écrivains, puis l'œuvre elle-même, dans le courant d'idées du temps, dans le milieu économique et social où elle est apparue.

M. Schatz a réalisé parfaitement la première de ces opérations pour Hume, et il a esquissé l'autre. Il nous montre dans Hume l'économiste, mais en le rapprochant du philosophe, du moraliste, de l'historien ; et de ce simple travail il ressort à toute évidence qu'entre Hume et les physiocrates il y a une distance infinie, ce dont beaucoup ne se doutaient pas. On a coutume de dire que le XVIII[e] siècle français a emprunté à l'Angleterre presque toutes ses idées. Cela n'est vrai que dans un sens très restreint. On trouve en effet dans les deux pays, à la même époque, quelques aspirations communes vers la tolérance, la liberté politique et économique ; on y voit naître de part et d'autre le déisme, la religion naturelle, la morale naturelle, etc. On y rencontre des attaques contre les religions positives, les miracles, les prophéties, etc, Mais tout cela enveloppé dans des façons de raisonner si différentes ; déduites de principes si opposés qu'on peut presque dire que ce ne sont plus les mêmes idées. C'est ce contraste que nous avons essayé de dégager à propos de Hume, en nous basant sur le beau livre de M. Schatz. Si nous avions beaucoup de monographies comme

celles-là, nous verrions un peu plus clair dans l'histoire des idées modernes.

FERN. DESCHAMPS.

SOCIOLOGIE DÉMOGRAPHIQUE.

VICTOR TURQUAN, *Contribution à l'étude de la Population et de la Dépopulation* (Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon). — Lyon, H. Georg, 1902 ; 170 pages

Le titre de cet ouvrage est trop modeste. C'est incontestablement l'étude *statistique* la plus importante et la plus complète que nous possédons sur la question aussi intéressante que complexe de la dépopulation française.

Le travail de M. T. s'est étendu d'abord à l'*état* de la population révélé par les dénombrements quinquennaux, à l'étude de sa composition suivant l'état-civil, c'est-à-dire suivant que l'habitant est enfant, adulte ou vieillard ; célibataire, marié, veuf ou divorcé ; et aux *mouvements* de cette même population, c'est-à-dire la fluctuation apparente ou réelle des naissances, des mariages, des décès. C'est dire qu'il a embrassé, à peu de choses près, toutes les parties de la science démocratique.

Rompu tant à la science de la statistique qu'à l'art de dresser les statistiques, M. T. mieux que personne, était à même de nous présenter un travail de cette envergure. Il a condensé dans un petit volume de 170 pages, le résultat de recherches savantes et laborieuses sur l'économie démographique de la France, dans le temps : par année, et dans l'espace ; prenant pour base de ses recherches, tantôt les départements, tantôt les arrondissements, tantôt les cantons et parfois même les communes. C'est donc une mine précieuse pour les anthropologues, les économistes, les sociologues en général, que cette minutieuse répartition géographique et chronologique des naissances, des mariages, des décès, qu'on pourrait intituler : « L'anatomie démographique de la France ».

Jetons un coup d'œil sur les trois phénomènes démographiques les plus importants à notre point de vue : les mariages, les naissances et les décès.

L'auteur, après avoir passé très brièvement en revue quelques causes d'ordre physique, moral et social qui diminuent ou retardent les mariages, démontre statistiquement la faible nuptialité des Français. On compte, en moyenne, dans la période actuelle, 280.000 mariages par année, en France, ce qui fait une proportion de 7,5 [illegible] de mariages pour 1000 habitants. Cette proportion,

dit M. T. « a varié très peu depuis le commencement du siècle, *mais elle a une tendance manifeste à la baisse* ». Elle semble, à première vue, ne pas être beaucoup moins forte que celle des autres pays (Russie 8,0 ; Allemagne 7,9 ; Angleterre 7,6) ; elle l'est, en réalité, si l'on calcule la proportion des mariages d'après le nombre des « mariables », et non d'après la population totale. La France, comptant plus d'adultes qne les autres nations, devrait enregistrer un plus grand nombre de mariages.

M. T. montre également que le mariage est plus fréquent dans les campagnes que dans les agglomérations urbaines et surtout qu'à Paris. « Ce fait, dit-il, pourrait paraître inexact lorsqu'on compare simplement le nombre des mariages à la population totale, mais il apparaît nettement lorsque l'on ne s'occupe que de la population mariable. » C'est là, à notre avis, un des points les plus essentiels à faire ressortir dans l'étude de la nuptialité.

L'âge du mariage est également une question de haut intérêt [1].

A égalité d'âge, d'après les calculs de M. T., les jeunes filles ont quatre fois, avant 20 ans, et deux fois, entre 20 et 25 ans, plus de chances de se marier que les garçons; à partir de 25 ans, les chances du beau sexe cèdent le pas à celles du sexe fort. A égalité d'âge, une veuve a plus de chance de se marier qu'une jeune fille.

M. T. démontre aussi que « le mariage est d'autant plus précoce, en général, que le milieu est moins aggloméré ».

L'âge moyen de l'homme au mariage est, en France, près de 30 ans, et celui de la femme 25 ans.

Les naissances. — Le Rapport officiel sur le mouvement de la population en France pendant l'année 1900 accuse 20.000 naissances de moins que l'année précédente; 30.000 de moins que la moyenne décennale; 50.000 de moins qu'il y a huit ans; 100.000 de moins qu'il y a vingt ans, et 200.000 de moins qu'avant la guerre de 1870.

Pendant ce temps-là les décès augmentent et dépassent de plus en plus souvent les naissances.

On voit combien la chute est certaine et constante. Pour faciliter

1) Voici comment, d'après l'auteur, se répartissent d'ordinaire 1000 mariages :

	Hommes.	*Femmes.*
Au-dessous de 20 ans	21	216
De 20 à 25 ans	252	420
De 25 à 30 ans	410	198
De 30 à 35 ans	155	79
De 35 à 40 ans	72	40
De 40 à 50 ans	55	32
De 50 et au-dessus	35	15

les recherches sur les causes de la diminution de la natalité, M. T. répartit géographiquement et très en détail [1]) le phénomène, émaillant cette étude de cartogrammes, de tableaux, de diagrammes — auxquels toutefois je ferai le reproche d'être quelquefois trop artistiques, trop compliqués, et « illisibles » pour les non-initiés à *l'art* de la statistique.

Les naissances ont augmenté un peu dans le bassin de la Seine, Aube, Seine-et-Oise, Seine-Inférieure; elles ont diminué, plus ou moins, dans les 84 autres départements de la France. Cette diminution s'accentue au fur et à mesure que l'on approche du Midi.

Non content de ce laborieux travail de répartition géographique, M.T. a, pour éclaircir le problème, pénétré dans la composition intime de la population. Il a, notamment, recherché quelle est la composition des ménages suivant l'âge respectif des époux; quelle est la proportion des naissances suivant l'âge des parents; il a rapproché le chiffre des naissances de celui des femmes en état, par leur âge, d'être mères et comparé le nombre des naissances naturelles au nombre des filles et veuves âgées de 15 à 50 ans. L'auteur a même poussé plus loin ses patientes et précieuses investigations: « On ne peut, dit-il, être assuré que la loi de la natalité sera connue que lorsqu'on aura comparé le nombre des naissances dues aux femmes de tel âge (mariées, puis célibataires) au nombre total des femmes (mariées, puis célibataires) du même âge. » Et l'exposé des résultats de cette enquête forme un des chapitres les plus intéressants de ce travail.

« Si, dit l'auteur, l'on compare la fécondité de la femme en France, avec celle des femmes étrangères du même âge dans les autres pays, on constate que nulle part, sauf peut-être à Rome, la femme est aussi peu féconde qu'en France, quel que soit l'âge considéré; mais si la Française conservait *après 25 ans*, la fécondité relative qu'elle a à l'âge de 18 à 25 ans, elle serait, à très peu près, aussi féconde que les autres européennes. Elle cesse trop tôt d'avoir des enfants. »

L'étude de la mortalité n'est pas moins importante et utile que celle de la natalité et de la nuptialité. S'il est très difficile d'augmenter le nombre des conceptions, il l'est peut-être moins de diminuer le nombre des décès, surtout celui des enfants en bas-âge.

« Il meurt, dit M. T., tous les ans, en France, 150.000 enfants *de moins d'un an*. C'est ce nombre qu'il s'agit de diminuer. »

1) Pour prouver l'utilité de cette répartition géographique, il me suffit de faire ...er, que grâce par exemple au classement par *cantons*, l'auteur prouve que ...ançaise a varié dans certains cantons de 6 à 8 naissances jusqu'à ...habitants.

Je crois cependant que la diminution des décès ne suffirait pas pour permettre à la France de prendre rang parmi les nations prolifiques : l'Angleterre, l'Allemagne et d'autres pays dont la population s'accroît dans de fortes proportions n'accusent pas une mortalité infantile moindre que la France. Après avoir exposé la mortalité française par *cantons*, l'auteur l'étudie par *professions*, à Paris. Il résulte de ses recherches que les professions affectées de la plus forte mortalité sont celles de mécanicien, d'ouvrier d'industrie chimique, de plombier, de charretier, etc. et celles qui donnent la plus grande longévité, celles de professeur, architecte, employé des postes, pharmacien, etc.

L'auteur n'a pas approfondi l'étude des causes qui mettent — quant aux trois phénomènes étudiés — la France dans une situation précaire tant au point de vue national qu'international ; ni des remèdes à y apporter. Il se borne à signaler quelques desiderata — que nous aurions voulu plus complets et plus efficaces du moment qu'il jugeait utile de les exposer dans un exposé de purs faits.

Un autre reproche, d'ailleurs fort atténué par le fait que M. Turquan adresse son travail à des spécialistes, — est que la division de l'étude n'est pas assez nette. Pour bien comprendre et retenir toutes les choses si intéressantes que nous apprend l'auteur, il faut les relire et les *étudier* : tout le monde n'en a pas le temps. Il serait donc hautement désirable que M. Turquan — armé comme il est — présentât au grand public une étude moins détaillée et d'allure moins, comment dirais-je... *statistique* sur cette question si brûlante d'actualité et si grosse de conséquences pour l'avenir. Nul mieux que M. Turquan ne pourrait le faire.

ADOLPHE RUTTEN.

SOCIOLOGIE ETHNOLOGIQUE.

EDWARD WILLIAM NELSON, *The Eskimo about Bering Strait*. Eighteenth annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. — 1899.

L'auteur, qui a passé près de cinq années au millieu des villages esquimaux du détroit de Béring, a publié dans ce volumineux ouvrage le résumé de ses observations. Cette population mérite d'attirer au plus haut point l'attention, car elle se présente actuellement à nous comme une des plus primitives du monde. Cependant des traces non douteuses permettent d'affirmer qu'il ne s'agit là que d'une race autrefois plus puissante et plus civilisée. Des rameaux de la même race quittant le sol défavorable de leur patrie ont émigré

vers le sud et donnent le spectacle de populations fortes et facilement accessibles à la civilisation. Il pourrait y avoir là un argument pour ceux qui pensent voir dans les sauvages des races dégénérées.

Le travail de M. Nelson est fait essentiellement sur un plan méthodique qui envisage successivement tous les domaines de la vie matérielle et intellectuelle. Les documents rassemblés sont énormes et, grâce à la riche et nombreuse illustration du livre, tous les détails de quelque intérêt sont présentés avec clarté et précision.

Il n'est évidemment pas possible de faire ici en quelques lignes le résumé de cette enquête considérable : il faut se borner à remarquer quelques détails.

Signalons d'abord parmi les coutumes sociales les plus curieuses, le *kashim*. Le kashim est « le centre de la vie sociale et religieuse de chaque village ; chaque homme y a sa place déterminée, en rapport avec sa position dans la communauté. C'est aussi le dortoir commun des hommes. Les femmes et les enfants vivent à part dans des maisons, et ce n'est qu'exceptionnellement que les hommes habitent avec leur famille ».

Les nouveaux kashims sont bâtis par tous les habitants des villages voisins appartenant à la même tribu. Bâtir le kashim de ses voisins est un devoir social auquel on ne cherche pas à se soustraire et qui d'ailleurs porte bonheur pour le succès des expéditions de chasse. L'enfant faisant sa première entrée au kashim, c'est-à-dire entrant dans la vie sociale du village, doit faire un présent à tous les hommes qui y sont réunis.

Notons que si les Esquimaux possèdent encore dans leurs coutumes religieuses et sociales de nombreuses traces de totémisme, celui-ci est suffisamment altéré pour qu'il soit impossible de compter ces peuplades parmi celles qui possèdent une organisation totémique.

M. Nelson a réuni à la fin de son ouvrage une série curieuse de contes qui sont des plus utiles pour la connaissance de la mentalité des Esquimaux.

Des rapports de ce genre, auxquels du reste les publications du Bureau ethnologique américain nous ont depuis longtemps habitués, sont incontestablement des mines d'une richesse particulière que le sociologue a le devoir de ne jamais négliger, quel que soit le sujet qu'il désire étudier.

J. Capart.

Notes et Documents.

I.

Une thèse de Sociologie.

Nous empruntons à la *Revue Néo-Scolastique* le compte rendu suivant :

Le 26 juin dernier, l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain admettait M. Maurice Defourny, docteur en philosophie thomiste, à la soutenance publique de cinquante thèses pour l'obtention du grade d'agrégé à l'École Saint-Thomas d'Aquin.

L'assistance d'élite qui se pressait autour du récipiendaire témoignait hautement des sympathies nombreuses que s'était conciliées le jeune lauréat [1]. Le mémoire qu'il présentait sur la « Sociologie positiviste d'Auguste Comte » venait d'être couronné par le jury du concours universitaire à l'unanimité des suffrages. C'est sous l'impression encore récente de ce succès que l'auditoire s'est préparé à la joute brillante qui lui fut donnée en spectacle. Rarement nous avons vu tant de prestesse d'esprit, de clarté et de précision, plus de vigueur de touche dans l'exposé comme dans la discussion des problèmes. Empruntées aux divers départements de la philosophie, les thèses présentaient en outre ce caractère particulier d'être toutes d'actualité, tant au point de vue des matières scientifiques et métaphysiques qu'à celui des questions sociologiques.

M. le professeur Deploige ouvre le feu des objections. Tout en

1) La solennité était honorée de la présence de S. G. Mgr Rutten, évêque de Liége; de Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université ; M. le chanoine Coenraets, vice-recteur ; Mgr D. Mercier, président de l'Institut supérieur de Philosophie ; MM. les professeurs Nys, Deploige, Thiéry, De Wulf ; MM. les chanoines Becker et Bossut ; le professeur Brants ; le Rme abbé des Bénédictins du Mont-César ; le R. P. Provincial des Franciscains d'Irlande ; MM. C. Van Overbergh, directeur général de l'Enseignement supérieur ; F. Deschamps, attaché au ministère de l'Intérieur ; G. De Craene, professeur à l'Université de Liége ; J. Halleux, professeur à l'Université de Gand ; L. De Lantsheere, député ; le R. P. de Munnynck, des Frères-Prêcheurs et d'autres notabilités.

félicitant M. Defourny d'avoir orienté ses études de prédilection vers la sociologie dont quelques-uns contestent encore le caractère scientifique, mais dont l'importance et l'utilité sont incontestables, il aborde la question de fait en ce qui concerne la défense de la monogamie, comme forme essentielle du mariage [1]). Avec la vaste érudition qu'on lui connait, il embrasse le problème sous toutes ses nuances. Il parcourt la lignée des brillants sociologues, qui, du fouillis de l'histoire, ont exhumé les mythes et les symboles; ou encore prétendent s'appuyer sur la linguistique et l'ethnographie pour renverser nos conclusions. Aussi bien, Bachofen, Mac Lennan, Morgan, Lubbock, Giraud-Teulon ont employé leur ingénieux talent à opposer une barrière de faits aux principes que nous préconisons.

M. Defourny déclare suspects les postulats fondamentaux des théories adverses; les faits qui servent à l'étai de leurs conclusions sont sujets à caution; d'autres, que les partisans de la famille monogame invoquent, répondent mieux aux nécessités primordiales et aux exigences foncières des peuplades primitives, d'autant qu'en se plaçant sur le terrain évolutionniste même on aboutit à la solution qui est nôtre.

M. le professeur Brants s'engage alors dans la discussion de la thèse XLIX [2]). N'a-t-on point surfait la valeur de la doctrine de saint Thomas sur le prêt à intérêt? La solution, que le maître d'Aquin y donne dans la question 78, a. 1 et 2 de la IIa IIae, engrène-t-elle réellement avec l'état économique du XIIIe siècle?

M. Defourny reprend les principes généraux de saint Thomas. Il y montre qu'une chose ne peut être appréciée qu'en raison de son usage. Or il est de ces choses dont on ne peut séparer l'usage: celui-ci en emporte la destruction; l'utilité s'en mesure à la dépense. En ce cas, le créancier n'en peut exiger que la restitution. La gratuité du prêt repose d'ailleurs sur le principe du devoir d'assistance mutuelle qui est une des conditions essentielles de toute sociabilité. Telle était la portée de la question au XIIIe siècle, d'une harmonie parfaite avec la situation économique, à laquelle du reste elle empruntait son rythme si précis. Et cependant saint Thomas laisse percer des réserves; n'est-ce point contradictoire? M. Defourny se hâte d'exorciser cette apparence de contradiction en faisant appel à la question 62, a. 4. Affirmatif, saint Thomas n'est pas exclusif. Si l'argent n'était destiné qu'à la consommation, exceptionnellement

1) Thèse XXXVI : La monogamie est, en fait et en droit, la forme naturelle du mariage.
2) Thèse XLIX : La théorie morale de saint Thomas sur le prêt à intérêt était en harmonie avec l'état économique de son temps.

il pourrait rendre service à l'emprunteur. Il en ressort le *lucrum cessans*. L'éventualité d'un état économique où l'argent, devenant prolifique, déterminerait de nouvelles conditions dans le problème du prêt, s'était présentée à la pensée de saint Thomas. Il ouvrait de nouveaux aperçus sur l'histoire de l'avenir; son regard de voyant marquait ainsi une nouvelle phase progressive dont son époque n'était qu'un des chainons indicateurs. D'ailleurs, des auteurs contemporains et postérieurs au Docteur angélique, dans leurs textes, nous permettent de trancher en faveur du caractère éventuel du « lucrum cessans » que saint Thomas développe dans sa *Somme*. Question toute d'opportunité: saint Thomas s'est borné à vivre de son temps; cela n'empêche que, penché sur l'avenir, dont les horizons s'ouvraient larges à sa pensée générale, il esquisse en quelque sorte la courbe progressive que parcourra le système économique et pose les jalons d'une solution dont le problème s'agitera dans les siècles futurs.

A M. Brants succède M. Deschamps. On a beaucoup discuté et l'on discute encore sur le point de savoir si l'œuvre de Comte est cohérente dans toutes ses parties (1). Il semble que deux tendances contraires déchirent l'œuvre. D'une part, c'est la méthode scientifique objective qui fait loi, comme dans les *Opuscules* et le cours de *Philosophie positive;* d'autre part, c'est la synthèse subjective, comme dans le *Système*, où domine la phase affective. N'est-ce point une palinodie? un retour à l'ancien esprit métaphysique et théologique? — M. Defourny répond que sans doute, à première vue, la contradiction est apparente, mais elle s'évanouit pour qui analyse les tâches entreprises. Le positif, en effet, persiste aussi bien dans l'affirmation que, dans la réalité du mode social, une base sentimentale sert de soubassement à la synthèse des activités individuelles que dans la prétention qu'en science sociale la synthèse doit être d'ordre intellectuel. Base théorique de la science sociale et pratique sociale sont choses diverses réclamant méthodes différentes sans aucunement aliéner leur caractère positif.

Voilà les principales objections d'ordre sociologique, auxquelles M. Defourny a répondu avec un brillant qui mérite tous éloges.

M. Hanquenne a également demandé au défendant de justifier sa première et sa troisième thèse (2); puis il attaque la définition de la

1) Thèse XLIII : Nous pensons que l'œuvre de Comte est cohérente dans toutes ses parties.

2) Thèse I : En abordant le problème de la certitude, il faut se garder de porter un jugement soit pour, soit contre la validité de nos puissances cognitives. L'abstention est ici la seule attitude légitime. — Thèse III : Le doute méthodique ne peut être universel sans devenir réel.

vérité que M. Defourny s'attache à interpréter au point de vue critériologique.

Le R. P. de Munnynck prend la parole pour objecter contre la liberté de l'homme [1]). M. Defourny n'a point de peine à justifier sa théorie et à renverser le déterminisme.

Intéressante et des plus, l'objection de M. de Lantsheere sur la thèse XXXI [2]). Elle nous fait suivre le développement autonome des idées dans les cycles philosophiques indien, grec et médiéval, et nous montre le naturel de ces débuts de la civilisation.

Enfin M. Halleux clôture la séance par ses objections sur la spiritualité de l'âme [3]).

Il serait difficile d'esquisser la physionomie toute pleine de sympathie et de cordialité de cette solennité. M. Defourny n'a point déçu les espérances de ses auditeurs: aussi le jury a-t-il répondu à l'attente générale, lorsqu'après une courte délibération, il a proclamé M. Defourny agrégé à l'École Saint-Thomas d'Aquin avec la plus grande distinction. Puisse la carrière scientifique, à laquelle, espérons-le, M. Defourny va se vouer, être la continuation de ses brillants succès et refléter sur une scène plus grande le talent qu'il ne fit admirer jusqu'ici qu'à un cénacle d'amis!

OCTAVE DAUMONT.

* * *

A l'occasion de cette défense de thèse, notre confrère et ami M. l'abbé Deploige, professeur de droit social, a prononcé un remarquable discours dont nous publions ci-après un extrait:

« La sociologie, vers laquelle vous avez orienté vos études, a été l'objet de préventions plutôt hostiles.

» Les insinuations de Littré sur la folie de Comte et sur l'incohérence de son œuvre ont empêché pendant longtemps qu'on ne la prit au sérieux.

» Quand Schæffle, Lilienfeld et Spencer propagèrent la théorie organiciste, il sembla à beaucoup de bons esprits que la sociologie était le rêve de quelques fils prodigues du positivisme, gaspillant les trésors de leur érudition, pour découvrir, entre la société et l'organisme biologique, d'invraisemblables ressemblances.

1) Thèse XXII : L'homme est libre.

2) Thèse XXXI : Dans les civilisations originales, la cosmologie précède historiquement la psychologie, comme l'époque apparait avant la poésie lyrique. Ce fait peut servir d'argument confirmatif à cette thèse fondamentale de l'idéologie scolastique : l'âme n'est connaissable que par réflexion.

3) Thèse XXI : L'âme est spirituelle.

» Aujourd'hui encore, l'imprécision de son objet, les incertitudes de sa méthode, le caractère parfois étrange de ses conclusions éloignent, plus qu'ils n'attirent, les esprits rigoureux.

» Peut-être ne sont-ce là que les tâtonnements d'une science qui en est encore à chercher sa voie ?...

» Quoi qu'il en soit, les catholiques font bien de s'intéresser à la sociologie.

» Plusieurs « sociologues » prétendent substituer à la philosophie morale et sociale finaliste une éthologie et une sociologie positivistes. — Cette prétention doit-elle nous laisser indifférents ?

» Par certains côtés le mouvement sociologique contemporain a été une réaction salutaire contre la philosophie juridique du XVIIIe siècle. — Devons-nous l'oublier ?

» Le caractère positiviste n'est pas essentiel à la sociologie. Celle-ci peut très bien se concevoir comme la recherche des lois de fait, explicatives des phénomènes sociaux — sans que cette recherche implique la négation des lois de finalité ni la méconnaissance de l'ordre juridique.

» L'emploi de la méthode d'observation est indispensable à l'élaboration progressive de la science sociale. L'œuvre de Le Play est la preuve magnifique de son utilité.

» Mgr Mercier le rappelait au Congrès de Malines, en 1891. Et en traçant le plan des études de l'Institut Saint-Thomas, il signala l'importance des recherches sociologiques pour la rénovation de la philosophie morale et sociale.

» S'ils entendent rester fidèles à la tradition aristotélicienne et thomiste ; s'ils ne veulent pas se condamner à construire un édifice juridique pour des entités fictives — irréelles à force d'être abstraites du temps et de l'espace, — les théoriciens catholiques du droit naturel doivent tenir compte des données nouvelles, fournies par l'ethnologie, l'étude comparée du droit et des institutions, la statistique, l'histoire économique et sociale, — bref, par les sciences diverses dont la sociologie aspire à devenir la synthèse.

» Enfin — supposé même qu'échoue la tentative de constituer, sous le nom de sociologie, une science nouvelle distincte, — encore les travaux des hommes qui se consacrent à cette tâche, valent-ils la peine qu'on s'y arrête avec l'attention et la sympathie que mérite tout effort sincère vers le vrai.

» C'est dans cette pensée, mon cher Defourny, que vous avez étudié l'œuvre d'Auguste Comte... »

II.

Sociologie catholique.

Sous ce titre, M. Maurice Ansiaux, professeur à l'Université libre de Bruxelles, a publié dans le journal « La Meuse » un article que nous reproduisons ci-après :

« On ignore assez généralement peut-être qu'il se publie en Belgique un bulletin intitulé *le Mouvement sociologique*, supplément à la « Revue Néo-Scolastique ». Ce bulletin est l'organe d'une Société belge de sociologie dont est président M. Cyr. Van Overbergh. Le patronage de la « Revue Néo-Scolastique » indique assez l'atmosphère thomiste où baigne cette Société d'études sociales.

» Il serait injuste pourtant de méconnaître chez les rédacteurs du bulletin de réels efforts d'impartialité. Un livre non religieux, hostile même à l'orthodoxie romaine, trouve grâce à leurs yeux pour peu qu'il apporte une sérieuse contribution à la science. Ils analysent indistinctement tout ce qui paraît. Ils semblent craindre de passer pour un cénacle fermé où l'on étouffe faute d'air, faute de liberté.

» Les définitions qu'ils donnent de la sociologie sont même exemptes de toute nuance confessionnelle. Notre science, disent-ils, est synthétique, elle étudie les rapports qui règnent entre les différentes branches de connaissances relatives aux sociétés humaines : religion, politique, art, droit, économie, histoire, etc.

» Chercher à dégager, par exemple, l'influence du facteur économique sur les progrès ou le déclin des Beaux-Arts, ce n'est plus un problème de sociologie. C'est donc une synthèse qu'il s'agit d'édifier, ce sont des lois d'ensemble — ou tout au moins des rythmes, comme dit M. Vanhoutte — qu'il s'agit de dégager.

» Un mérite qu'il convient de reconnaître encore à M. Van Overbergh et à ses collaborateurs, c'est le rejet catégorique de l'*organicisme*. Nos lecteurs ne trouveront peut-être pas très intelligible, ce monstrueux vocable. En deux mots, voici ce qu'il signifie :

» Pour certains penseurs, la société humaine est un organisme vivant sous tous les rapports comparable ou mieux assimilable à ceux du règne animal ou végétal. Chaque individu n'est qu'une cellule faisant partie intégrante et constitutive de l'organisme social, vivant de sa vie et remplissant en son sein une fonction déterminée. Les uns jouent le rôle de l'estomac, d'autres sont les pieds, d'autres encore la tête. Si la comparaison est parfois ingénieuse, parfois même saisissante, elle est toujours féconde en périls,

toujours fausse dès qu'on la prend à la lettre. Les rédacteurs du *Mouvement sociologique* ont grandement raison de rejeter cette théorie propre à entraver les progrès de la science.

» Mais quelle est leur théorie à eux ? C'est ce que l'on aperçoit moins clairement. Il ressort de leurs écrits et des comptes rendus des débats de leur Société, qu'ils prétendent dégager des *lois* sociologiques. Ce n'est pas ici le lieu de discuter une question aussi abstraite, mais je ne puis m'abstenir de faire observer que leurs illusions paraissent singulièrement naïves.

» La matière est si complexe, si touffue, si diffuse, que l'on ne peut espérer, semble-t-il, d'y découvrir avant longtemps ces « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » dont parlait Montesquieu et qui en tout domaine sont les lois véritables.

» Les sociologues néo-scolastiques sont en position d'autant plus fausse pour mettre au jour ces lois naturelles des sociétés humaines que, chez eux, la liberté scientifique est vinculée par la foi religieuse. Pour un vrai catholique, l'Ancien et le Nouveau Testament renferment la quintessence de la sociologie. L'origine de la société ? C'est le premier couple créé par Jahvèh ; l'homme, formé du limon de la terre, la femme tirée de la côte de l'homme. Il n'y a pas à sortir de là, sous peine de péché mortel. Et ainsi de suite. On aurait trop beau jeu de cruellement embarrasser ces messieurs, il serait trop facile de démontrer que leur sociologie ne sera sérieuse — et elle l'est assez — que pour autant qu'elle soit extra-catholique. Mais alors, il est malheureusement incontestable que le salut de leur âme serait exposé à des périls d'une gravité qui fait frémir. »

Cet article renferme, en somme, plus d'éloges que de critiques. Nous savons gré à M. Ansiaux de bien vouloir reconnaître notre impartialité et de donner une idée à peu près exacte du but que nous poursuivons. Ses critiques, au contraire, ne sont pas de celles dont nous puissions tirer profit. Elles nous paraissent mal fondées. M. Ansiaux, après nous avoir loué de rejeter la théorie organiciste des sociétés, nous demande quelle est notre théorie à nous. Nous répondons sans hésiter que nous n'en avons pas, parce que la sociologie n'est pas une philosophie *a priori*, mais une science inductive, et que par conséquent les théories sociologiques ne doivent pas être antérieures aux recherches positives, mais sortir des faits par voie de généralisation. Le temps des grandes synthèses *a priori* qu'on a justement appelé l'époque héroïque de la sociologie, est heureusement passé. Ni l'organicisme, ni le comtisme, ni le matérialisme historique n'apparaissent plus aujourd'hui que comme des hypothèses ingénieuses, mais contredites par les faits.

Ce que nous avons, c'est un but et une méthode, rien de plus,

Ce qui n'empêche naturellement pas chacun de nos membres d'avoir ses préférences pour tel ou tel aspect des phénomènes sociaux. Mais cette préférence ne va jamais jusqu'à l'exclusivisme.

M. Ansiaux nous trouve naïf d'essayer de dégager des lois sociologiques, d'une matière aussi confuse et aussi complexe que l'est la vie sociale. *Naïfs !* l'épithète n'est certes pas injurieuse, elle a plutôt un air bon enfant de protection caressante ; mais encore nous ne pouvons l'accepter sans protester. Nous connaissons d'autant mieux la complexité des phénomènes sociaux que notre société met en présence des juristes, des historiens, des économistes, des psychologues et des théologiens. Dès lors, la moindre question sociologique débattue parmi nous fait surgir d'innombrables aperçus selon qu'elle est envisagée de tel ou tel point de vue. Nous ne nous dissimulons donc pas la difficulté de l'œuvre entreprise. Seulement, du milieu de cette complexité, nous voyons surgir des rapprochements inattendus, des analogies singulières entre les divers ordres de phénomènes qui sont l'indice certain d'une régularité qui, pour ne pas être aussi absolue que celle manifestée par les lois naturelles, n'en est pas moins frappante.

Qu'il soit difficile de saisir cette régularité et de l'exprimer en forme de loi, nous en tombons d'accord et nous n'avons jamais dit le contraire. C'est pour cela que nous ne cessons de protester contre les tentatives prématurées de synthèse. Mais nous n'en croyons pas moins que la synthèse est nécessaire et que, si on met à la réaliser le temps, la patience et l'humilité voulus, elle se fera peu à peu et morceau par morceau.

Pourquoi faut-il que l'article de M. Ansiaux nous mette en présence d'une énormité comme celle-ci : « Pour un vrai catholique, l'Ancien et le Nouveau Testament renferment la quintessence de la sociologie » ? — Je comprends qu'on dise de pareilles choses au cours d'une polémique électorale : mais dans un article écrit de sang-froid par un homme de science qui, je pense, ne se double pas d'un politicien, cela n'est vraiment pas de bonne guerre et mériterait d'être sévèrement qualifié. Autant dire que les catholiques ne se soucient ni de l'économie politique, ni du droit, ni de l'histoire et que dans toutes ces disciplines essentiellement positives, ils se contentent de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cela n'est pas sérieux. Et si M. Ansiaux a réellement voulu faire autre chose qu'une plaisanterie déplacée, c'est qu'alors il ne se rend pas exactement compte de ce que nous entendons par « sociologie », ni du rôle que les deux Testaments jouent dans l'économie de la religion catholique.

Heureusement, M. Ansiaux termine son article par une pensée de charité intellectuelle qui nous a vivement touché. Il veut bien nous avertir que la sociologie nous conduira tout droit à la damnation éternelle. Hélas ! le sort en est jeté. Nous avons le plus vif souci du salut de notre âme, mais la sociologie nous tient et ne nous lâchera pas. Les ravages sont profonds dans les rangs de nos coreligionnaires et amis. Dernièrement un élève de Mgr Mercier, *horresco referens*, soutenait brillamment une série de thèses en grande majorité sociologiques. L'avertissement de M. Ansiaux vient trop tard. Merci pourtant pour l'intention !

FERN. DESCHAMPS.

III.

Une Bibliothèque internationale de sociologie théorique.

ÉDITEUR CARLO COLUMBA DE ROME. PUBLICATION D'UNE BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE THÉORIQUE SOUS LA DIRECTION DU Dr FAUSTO SQUILLACE.

Comme son nom l'indique, cette bibliothèque a pour but de réunir les principaux systèmes de sociologie générale et les études sur les problèmes théoriques fondamentaux de la sociologie.

Sont dès maintenant annoncés les ouvrages suivants :

1° *Squillace :* Les doctrines sociologiques ; 2° *Patten :* Théorie des forces sociales ; 3° *Rossi :* Sociologie et Psychologie collective ; 4° *Squillace :* Les problèmes fondamentaux de la sociologie ; 5° *Stuckenberg :* Introduction à l'étude de la sociologie ; 6° *Groppali :* Sociologie pure ; 7° *Barth :* La philosophie de l'histoire comme sociologie 8° *Renda :* La Psyché sociale.

Procès-verbaux des séances de la Société.

SÉANCE DU 22 MAI 1902.

La séance est ouverte à 2 1/2 heures, sous la présidence de M. VAN OVERBERGH.

M. le PRÉSIDENT propose la candidature de M. De Lannoy, chef de bureau au Ministère de la Justice et professeur à l'Université de Louvain. Il fait ressortir les mérites du candidat qui est à la tête du service de la statistique criminelle au Ministère de la Justice et qui s'occupera avec une compétence fort appréciable de la sociologie criminelle.

M. De Lannoy est admis à l'unanimité des membres présents.

M. DE LA VALLÉE POUSSIN donne lecture d'un travail sur une phase du mouvement religieux de l'Inde: *Arguments en faveur de la révélation du Véda.*

Le Véda ou révélation (plus exactement *çruti*, audition) comprend essentiellement trois parties: les *mantras* ou hymnes, invocations, prières, louanges descriptives adressées à de nombreuses divinités mythologiques; les *brâhmanas*, dissertations qui sont surtout relatives au sacrifice; les *upanishads*, traités philosophiques dans lesquels le panthéisme idéaliste des âges postérieurs s'affirme avec une précision croissante. Mantras, brâhmanas et upanishads se donnent pour ce qu'ils sont: l'idée d'une révélation en est absente. Les hymnes sont l'œuvre de saints dénommés, les brâhmanas appartiennent en propre à telle ou à telle école qui les a confectionnés, les upanishads nous rapportent les doctes entretiens des docteurs et des rois.

Toutefois et dès l'époque des upanishads, il était admis que les auteurs des hymnes n'en étaient pas les rédacteurs: « ils n'ont pas composé les hymnes, ils les ont vus et les ont traduits dans une langue inspirée. » Le sacrifice terrestre n'est qu'une répétition du sacrifice primordial par lequel les dieux ont créé l'univers, par lequel les dieux eux-mêmes sont sortis de Brahma; il va de soi que les lois du sacrifice sont éternelles: les brâhmanas seront donc l'objet d'une vénération égale à celle qui environne les hymnes eux-mêmes. Les traités philosophiques enfin, si manifeste que soit leur origine humaine, sont tenus pour divins.

Un moment vint où les brahmanes eurent à justifier leur croyance dans le Véda; les bouddhistes et les matérialistes (cârvâkas) attaquent en effet la révélation avec des arguments redoutables : les premiers opposent à la tradition brahmanique leur propre tradition ; les seconds, se refusant à admettre ce qui n'est pas établi par le témoignage des sens, tournent en ridicule les lois de la morale, les fantaisies de la légende, les règles et les espoirs des sacrificateurs.

Il y a par excellence deux écoles orthodoxes. La première qui porte le nom de mimâmsâ (recherche, exégèse) est traditionaliste : elle n'a que mépris pour la partie spéculative du Véda ; elle s'attache aux brâhmanas. Sa conception du Véda est assez difficile à expliquer : le Véda est éternel ; règle du sacrifice, il est en quelque sorte le sacrifice lui-même ; il n'a pas été révélé aux hommes par un dieu, car les dieux ne sont en somme que des individualités semblables aux hommes, sans pouvoir et sans vertu en dehors du rôle qu'ils jouent dans le sacrifice ; il se révèle lui-même ; on peut en un mot le regarder comme le Verbe créateur et inconscient, analogue à la *natura naturans* et à la *natura naturata* de Spinoza, suivant qu'on le regarde dans l'éternel vêtement de mots dont il se revêt, ou dans l'univers qu'il renouvelle tous les jours. — Comment l'école de la mimâmsâ, par d'abstruses ou profondes spéculations sur la nature du *çabda* (son, verbe), établit rationnellement l'éternité du Véda, il est difficile d'en donner une idée quelque peu exacte. Le plus grand nombre des savants européens ne montrent qu'une sympathie mesurée pour cette philosophie très complexe mais très originale.

A côté des mimâmsakas prennent place les docteurs de l'école de logique, naiyâyikas, ainsi dénommés parce qu'ils ont établi pour toutes les écoles les règles définitives du syllogisme indien. Les Naiyâyikas, à la différence d'un grand nombre d'autres sectes, sont nettement déistes ; sans doute ils admettent comme tous les brahmanes l'éternité du *samsâra*, c'est-à-dire de la révolution des existences et des univers : l'homme passe d'existence en existence, et lorsqu'après un nombre infini de siècles l'univers rentre dans le repos, c'est pour être développé à nouveau et offrir à nouveau un champ d'effort et un lieu de rétribution aux individualités éternelles qui l'ont habité pendant la période précédente. Mais les naiyâyikas veulent que la création et le gouvernement du monde appartiennent à un être conscient, juste et bon : et leur argumentation n'est pas sans intérêt pour l'historien des sociétés, car elle présente avec celle des déistes de notre Occident des rapports étroits.

Par les arguments habituels on démontre que l'univers aussi bien que le corps humain se réclament d'une cause souveraine : la cause est certainement intelligente, elle poursuit un but et connait les moyens de réaliser ce but. Or cette cause, étant juste, tient cer-

tainement compte des actions bonnes et mauvaises des créatures : c'est elle qui prête aux actions cette fécondité de joie ou de douleur reconnue par tous les hindous ; mais étant bonne elle se préoccupe du salut des créatures ; connaissant la vérité nécessaire au salut, a-t-elle pu ne pas l'enseigner? a-t-elle pu l'enseigner d'une manière inexacte? Non, à coup sûr. Dieu (içvara) a donc révélé la vérité : où faut-il chercher cette vérité? dans le Véda, la réponse pour un hindou du XI[e] siècle n'est manifestement pas douteuse.

Si on se rappelle les progrès que les idées déistes ont réalisés dans l'école, athée en principe, du Sâmkhya, on admettra avec nous que l'argumentation de Vacaspatiwiçra ci-dessus reproduite et les efforts de ses maîtres et de ses disc.ples n'ont pas été stériles : un syllogisme peut avoir une influence notable sur l'évolution des idées dans l'École et sur l'ensemble de la civilisation d'un pays.

M. le Président félicite M. de la Vallée pour l'intéressante contribution qu'il a apportée aux travaux de la Société. Son travail relève du domaine des spécialistes ; mais il montre d'autre part comment les mêmes idées agitent toutes les fractions de l'humanité de la même manière à un moment donné de leur histoire. Chacun de nos membres,qui s'occupent plus spécialement d'une civilisation,pourrait ainsi examiner ce qu'il y a de saillant dans le mouvement religieux et moral qui a caractérisé cette civilisation, ce qu'il y a eu de passager et ce qu'il y a eu de fonds permanent. En rapprochant leurs conclusions particulières, peut-être aboutirions-nous à déduire des conclusions générales sur le mouvement des idées.

M. Deschamps aurait désiré que le mouvement décrit par M. de la Vallée eût été tant soit peu localisé davantage dans l'espace et dans le temps. Pour ceux qui, comme lui et la plupart des membres, ne connaissent guère l'histoire des idées sociales de l'Inde, cela eût facilité l'intelligence parfaite de l'intéressant exposé de M. de la Vallée.

Cet exposé est une contribution originale à l'étude sociologique des religions. On peut remarquer que le mouvement de dissociation de la pensée religieuse par la pensée philosophique constaté pour le monde hindou, présente des analogies frappantes avec l'histoire de la religion chrétienne où l'on voit également la raison réclamer à un moment donné son émancipation du dogme et le théisme philosophique du XVIII[e] siècle entrer en lutte avec la foi basée sur la tradition et l'autorité.

Une comparaison de l'Inde avec les autres civilisations au point de vue de ce mouvement nous donnerait les termes du problème sociologique des rapports de la foi et de la science.

Une autre question qui pourrait être examinée, serait celle de savoir dans quelle mesure cette transformation de l'idée religieuse suit ou précède les faits économiques.

M. l'abbé Deploige. — Le travail de M. de la Vallée est parfaitement sociologique. Le mouvement des idées est du domaine de la sociologie. Le problème du mal auquel M. de la Vallée a fait allusion, serait intéressant à étudier dans les différentes religions. M. de la Vallée ne pourrait-il préciser comment dans la religion bouddhiste le problème a été posé et résolu ?

M. de la Vallée. — L'origine du mal pour les hindous est le péché originel, mais commis par chacun des hommes. L'existence actuelle est une continuation d'une existence antérieure, et Dieu nous tient compte actuellement des mérites et des démérites acquis dans cette existence antérieure. Nos actes nouveaux, actuels, sont déterminés par des actes antérieurs, et ces actes remontent très haut, puisque les doctrines indiennes admettent l'éternité des âmes. Dieu ne crée pas le monde, il l'organise à nouveau, et ce recommencement est éternel. C'est l'histoire de l'œuf et de la poule. La question du commencement ne se pose pas.

Le P. Évariste. — Peut-on dire que partout et toujours le déisme philosophique ait suivi la foi ? Il faut remarquer que l'homme peut parvenir à la connaissance de Dieu par sa raison, et en dehors de toute révélation, cette connaissance, imparfaite évidemment, existait.

M. de la Vallée. — Je n'en disconviens pas. Mais pour l'Inde, historiquement on peut prouver que les hommes ont eu la foi, la croyance religieuse en Dieu bien longtemps avant que le déisme philosophique ait fait son apparition.

Le P. Vermeersch. — Cependant il ne faut point perdre de vue que nous ne savons pas exactement quelle était l'idée que les peuples primitifs se faisaient de Dieu. La foi nous enseigne que ces peuples devaient avoir une idée nette de Dieu, venant d'Adam.

M. Capart. — Seulement que faut-il entendre par ces mots : « peuples primitifs » ? Il faudrait le définir. Ce terme désigne-t-il la déchéance ou l'absence de toute civilisation ? Si c'est cette dernière signification qu'on y attache, on ne peut admettre que l'idée nette de Dieu ait existé chez ces peuples. Peut-on admettre que ces peuples primitifs aient constitué ce qu'on appelle la préhistoire, période antérieure à la révélation et à Adam ? Une secte du xvii[e] siècle, qui le prétendait, les préadamites, n'a pas été condamnée par l'Église. La question est peu claire, et les mots « peuples primitifs » sont susceptibles de plusieurs interprétations qui changent la signification de toute leur histoire, pour autant qu'on la connaisse.

Le P. Évariste ne peut pas admettre la manière de voir que semble émettre M. Capart : l'opinion des préadamites n'est pas acceptable pour un catholique. De l'avis des théologiens les plus compétents, c'est une vérité certaine et très proche du dogme (fidei proximum) : que tous les hommes, qui peuplent le globe que nous habitons, proviennent de la même souche.

M. le Président signale que le travail de M. de la Vallée Poussin soulève la question des ressemblances des religions, non seulement pour leur développement général, mais encore pour certains points précis. Ainsi l'on constate des similitudes, jusque dans les expressions entre les mystiques catholiques, hindous, payens. D'autre part, il y a entre eux des dissemblances. Quelles sont-elles et d'où proviennent-elles ? La question serait intéressante à étudier. On pourrait faire appel aux théologiens qui font partie de la Société, le P. Vermeersch, le P. Évariste, M. Deploige et aux spécialistes comme MM. de la Vallée et Capart.

Une discussion s'engage, à laquelle prennent part M. Deschamps, le P. Vermeersch, le P. Évariste, le Président sur la question de savoir ce qu'il faut entendre par ce terme : « mystique ». Les uns, M. Deschamps notamment, voient dans les mystiques une famille spéciale d'esprits, dont une faculté dominante forme et déforme toutes les autres. Celle-ci consiste dans la manière particulière de se rallier soit à la cause générale de l'univers, soit à l'idée de la présence de Dieu et de faire un ensemble d'actes mentaux sous l'impression vive de ce sentiment.

D'après le P. Évariste, le mystique est celui qui entretient un commerce spécial avec Dieu par l'oraison. Le mysticisme trouve son origine dans le besoin naturel à l'homme, conscient de sa faiblesse, de s'appuyer sur un Être supérieur. L'explication du mysticisme doit être cherchée dans les tendances générales de la nature humaine.

M. Legrand demande que l'on mette à l'ordre du jour la discussion du mysticisme.

M. le Président est d'avis que la discussion du travail de M. de la Vallée conduit tout naturellement à cette discussion.

Après un échange de vues, il est décidé que l'on examinera dans une des prochaines séances, *le problème du mal* tel qu'il a été résolu dans toutes les grandes civilisations. M. Deschamps, d'autre part, est prié de faire un travail sur le mysticisme, d'en proposer une caractéristique. Des membres étudieront ses manifestations dans les différentes civilisations.

M. le Président fait appel, pour l'étude de ces deux questions,

au concours des PP. Évariste et Vermeersch, de MM. Deploige, de la Vallée et Capart.

La discussion est close.

M. Masure signale la nécessité de prendre des mesures pour développer le service de la bibliographie sociologique. La Société reçoit un certain nombre de publications qui n'ont pas, à proprement parler, un caractère sociologique. Il conviendrait qu'elles fussent au moins signalées dans le *Mouvement sociologique*, sinon les libraires se lasseront de les adresser au *Mouvement*.

Après un échange d'observations, il est décidé que toutes les publications reçues seront signalées dans le *Bulletin*. Celles qui ne sont pas importantes au point de vue sociologique, seront accompagnées d'une notice de quelques lignes indiquant leur objet.

Les livres reçus par la Société seront déposés chez M. le Président, où les membres pourront les obtenir par l'intermédiaire de M. Hocepied.

Le P. Vermeersch demande si l'on ne pourrait obtenir les ouvrages en double exemplaire, dont l'un pourrait devenir la propriété de l'auteur du compte-rendu de chaque ouvrage.

M. Masure avisera.

M. Hocepied prie les membres qui ont emprunté des ouvrages par son intermédiaire aux différentes bibliothèques, de vouloir les lui renvoyer quand ils n'en ont plus besoin.

La parole est ensuite donnée à M. Deschamps pour la lecture de la seconde partie de son travail sur le *féminisme aux États-Unis*.

M. Deschamps démontre qu'il y a, aux États-Unis, une doctrine du féminisme, que le mouvement n'est pas dû seulement aux faits économiques et sociaux exposés dans la première partie, mais aux idées spéciales régnant dans le pays. Ces idées égalitaires ne sont que l'application à la femme des théories individualistes et démocratiques.

L'influence de ces théories sur la vie sociale aux États-Unis a été plus grande que dans d'autres pays où elles ont existé ou existent encore. Cela provient de ce que, aux États-Unis, les institutions mêmes sont plus démocratiques qu'ailleurs et ensuite de ce que ces institutions sont absolument conformes à l'état social.

Aussi la caractéristique du féminisme américain est politique. C'est le droit de suffrage qui a été la principale revendication du féminisme. Les associations féministes ont déployé de la vitalité surtout pour la conquête des droits politiques de la femme. Les autres modifications dans la situation sociale de la femme sont sorties naturellement des mœurs et de l'état social du peuple américain.

M. le Président félicite M. Deschamps pour l'abondance des aperçus nouveaux qu'il a su réunir sur cette question du féminisme aux Etats-Unis et déclare la discussion ouverte.

Le P. Évariste constate que M. Deschamps a vaillamment exploré le vaste champ qui s'ouvrait devant lui. Peut-être pourrait-il revoir quelques coins qu'il a laissés dans l'ombre. Si les causes qu'il a indiquées ont eu une influence prépondérante, il en est d'autres, d'ordre moral, qui ont eu également, lui semble-t-il, quelque action. Ainsi le protestantisme avec le principe de libre-examen qui est à sa base et qui a dû ébranler l'autorité maritale comme les autres. Prosper Saey le constate dans un article de la *Revue Générale* (1898-99). Il cite, comme preuve, le fait que le mouvement féministe n'a guère eu de prise sur la femme catholique. Il signale aussi, comme cause de l'extension des idées d'émancipation chez la femme aux Etats-Unis, le divorce. La femme, exposée à être abandonnée par son mari, devait naturellement être poussée à se prémunir contre son isolement par une culture plus grande et la possession de moyens propres à lui assurer une existence indépendante possible.

M. Deschamps a signalé le respect de la femme comme particulièrement développé aux Etats-Unis. Ne faudrait-il pas plutôt appeler d'un autre nom la liberté et les égards dont la femme jouit aux Etats-Unis? C'est de l'adulation plutôt que du respect que l'on peut voir dans les libertés qu'on lui laisse, dans les libertés qu'elle prend pour ses voyages et ses relations personnelles. C'est aux Etats-Unis que fleurit le flirt. Le divorce y est très fréquent. Est-ce là une preuve du respect que l'on a pour la femme que cette facilité avec laquelle on l'abandonne pour en prendre une autre, aussi facilement du reste? Les liens de famille sont très relâchés aux Etats-Unis. En serait-il ainsi si la femme, la mère et l'épouse, était entourée d'un respect particulièrement grand?

M. Deschamps. — En ce qui concerne le protestantisme, le Père Evariste peut avoir raison. Son principe c'est l'indépendance individuelle, et il est fort problable que son action se soit fait sentir dans la question du féminisme. Aussi a-t-on vu les femmes revendiquer le droit de prêcher et de devenir ministre. La femme catholique ne donne pas dans le mouvement féministe, a-t-on dit. Mais peut-on en tirer une conclusion contre le protestantisme, alors que dans d'autres pays protestants, tels que l'Allemagne, le féminisme ne s'est guère développé? L'indifférence des femmes catholiques aux Etats-Unis à l'égard des revendications féministes peut être considérée comme dérivant d'une influence de race plutôt que de religion, car les

femmes catholiques dans ce pays sont en grande majorité d'origine irlandaise ou allemande.

Quant aux observations relatives au « respect » dont la femme est entourée en Amérique, il y a du vrai peut-être dans ce qu'a dit le P. Évariste, mais il n'est guère possible d'admettre que l'on puisse parler d' « adulation » de la femme. On pourrait trouver autre chose que « respect » pour qualifier la conception que se font les Américains de la dignité profonde de la femme; mais « adulation » va beaucoup trop loin. Il y a des inconvénients moraux à la situation qu'occupe la femme dans la société américaine. L'idéal que nous nous faisons de fa femme et de son rôle tout de douceur et d'obéissance n'y trouve pas son compte. Mais les fautes morales ne sont pas aussi fréquentes que pourraient nous le faire croire des formes extérieures plus libres que celles auxquelles nous sommes habitués. Claudio Jannet, que M. Sacy a suivi dans l'article dont il a été question, est extrêmement tendancieux.

L'influence du divorce sur le féminisme n'est guère perceptible, s'il y en a une. Le divorce est-il cause ou effet du divorce? C'est une question douteuse.

M. Legrand aurait eu à présenter des observations analogues à celles faites par le P. Évariste. En résumé, elles consistent à dire que l'étude de M. Deschamps soulève beaucoup de questions sans les résoudre d'une manière absolument satisfaisante. On peut admettre les explications qu'il donne du mouvement féministe, mais on peut toujours se demander si dans la plupart des pays colonisés on n'a pas constaté les mêmes faits qui n'ont pas produit les mêmes résultats; et alors pourquoi ont-ils eu aux Etats-Unis des conséquences que l'on ne retrouve pas ailleurs ?

Il faut reconnaître que l'étude à ce point de vue de tous les pays colonisés, nécessiterait un travail considérable et ne nous donnerait peut-être pas la clef du problème dont M. Deschamps a si bien présenté les faces aux Etats-Unis.

M. Capart demande à présenter une simple remarque. Dans certaines civilisations la femme est supérieure à l'homme, dans d'autres elle est inférieure. D'où cela provient-il? Pour un certain nombre de peuples la question se résout historiquement par leur formation originelle. Ainsi, en Egypte la femme est l'égale de l'homme dans la famille. Quand le mari disparaît, c'est la femme qui le remplace et elle a la même autorité et la même responsabilité. La femme occupe de hautes dignités religieuses. Pourquoi cette position de la femme dans la société égyptienne? Les historiens des antiquités égyptiennes l'expliquaient par le fait que la femme est

venue en même temps que l'homme dans ce pays. Les races qui ont peuplé l'Egypte ont amené leurs femmes avec elles. Quand au contraire un peuple envahit un pays en conquérant, les femmes deviennent sujettes. A la base de notre droit civil se trouve la constitution romaine, constitution de conquérants.

La discussion est close.

M. le PRÉSIDENT signale la publication de la 4e *Année sociologique* de Durkheim. M. Capart se charge d'un travail sur le *totémisme* qui lui permettra d'étudier l'article de l'*Année sociologique* relatif à cette question.

La séance est levée à 5 1/2 heures.

